Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juillet 1927

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La valeur documentaire des « Confessions » de saint Augustin

V

Le témoignage d'Augustin d'après les « Confessions »

Le livre des *Confessions* est le fruit du christianisme d'Augustin médité et pratiqué comme il se l'était proposé à Cassiciacum (*De Ord.* II, *Sol.* I et II), et cela pendant près de quatorze ans. Aussi ce livre est-il tout imprégné de la vie de prière qui est devenue la sienne. C'est en écoutant ses cantiques de louanges au Seigneur et ses aveux contrits (*Confiteor* ayant ce double sens biblique); c'est en écartant discrètement le voile de réflexions et d'interprétations dont l'esprit d'Augustin enveloppe le passé à mesure qu'il l'évoque, que nous essayons de dégager de l'autobiographie les faits précis pour les mettre en parallèle avec ce que nous apprennent les *Dialogues*. Le livre n'est pas une autobiographie au sens moderne du mot. Saint Augustin ne se soucie guère, par exemple, du cadre où son enfance a pris ses ébats; il nous renseigne d'une manière très sommaire sur sa vie en famille, sur son frère, sur sa sœur. Son père lui-même est au second plan. Quelques amis : Alypius, Nebridius et même l'ignorant beau parleur, Faustus, sont des portraits mieux réussis. Monique est plus en relief. C'est qu'Augustin lui doit une grande partie de la vie de son âme (cuius meriti credo esse omne quod vivo) (1), et c'est cette âme qu'il nous raconte.

(1) *Beata Vita*, n. 6, c. 962.

I. Jeunesse.

a) *Enfance.*

C'est d'abord l'histoire impersonnelle du petit enfant qui pleure avant de savoir rire, qui exprime à sa façon ses petites jalousies et ses petites colères : « non subditis maioribus de illis flendo vindicabam »; « indignari acriter, feriendo nocere niti quantum potest... ». On voit avec quel intérêt l'auteur avait observé les bébés, et l'image du petit Adéodat s'éveille au regard du lecteur. Augustin rattache même au tableau de sa petite enfance un renseignement biblique. Job lui a appris qu'aucune créature n'est pure devant Dieu : « nemo mundus a peccato, coram te nec infans cuius est unius diei vita super terram ». Il se demande aussi d'où lui vint cette enfance, car l'origine de l'âme n'a cessé de préoccuper sa pensée (1).

Augustin ne fut donc jamais innocent même à cet âge dont il a perdu tout souvenir. Les sept premiers chapitres du livre I, qui évoquent ce lointain passé, sont la première strophe du long poème lyrique. Ils s'ouvrent par une invocation au Seigneur et se ferment par le refrain : « iubes me laudare te in istis et confiteri tibi et psallere nomini tuo ». Puis viennent les premières misères d'écolier. La sévérité de ses maîtres lui inspire son premier acte religieux. Il prie « parvus non parvo affecti, ne in schola vapularem ». Puis encore ses fautes d'écolier. Il est paresseux : « minus scribendo aut legendo aut cogitando de litteris quam exigebatur a nobis. » C'est la légèreté d'un enfant bien portant qui, normalement, préfère le jeu à l'étude : « delectabat ludere ». Il est désobéissant. Et l'énumération s'allonge : « peccabam... peccabam... tantillus puer et tantus peccator. »

Sa formation religieuse fut sans doute assez sérieuse; il est initié au catéchuménat, et malade, demande le baptême qu'on lui refuse parce qu'il guérit : « iam credebam, et illa

(1) Quinze ans plus tard, il interrogera encore saint Jérôme là-dessus (*Epist.* I, 166).

(sa mère) et omnis domus nisi pater solus (1). » C'est d'ailleurs un enfant bien doué. Les leçons du grammairien lui plaisent. Il se reprochera de pleurer sur Didon (donc sensibilité très éveillée), mais en revanche de regarder, avec indifférence, son âme mourir à Dieu : « a te morien-tem, Deus vita mea ». Son repentir semble disproportionné à la faute inconsciente de l'enfant : « non te amabam et fornicabar, peccabam ergo puer » ; il préférait la poésie à l'arithmétique. Il aimait la langue latine apprise avec l'encouragement des caresses maternelles, mais le grec lui coûta trop de larmes et de pensums ; il en garda rancune à Homère, « dulcissime vanus ».

Augustin exprime ici, comme dans les *Dialogues*, mais avec plus d'âpreté peut-être, son profond mépris pour les « venditores grammaticae vel emptores », et il signale les dangers de cet enseignement : « in limine, iacebam miser... non videbam voraginem turpitudinis in quam proiectus eram ». L'écolier de douze ans ne pouvait guère pressentir ce danger ; aussi n'avons-nous ici qu'une interprétation ; son âme a risqué d'être empoisonnée ; louanges à Dieu qui lui a rendu la santé.

L'enfant grandit. Il a quatorze ans. Ce n'est pas un petit saint. L'examen prononce des mots très graves : « menda-cia, furta ». Causes ? « amore ludendi, studio spectandi nugatoria... ut haberem quod darem pueris ». Il est vani-teux, il triche au jeu pour gagner ; mais qu'on ne lui rende pas la pareille, car alors il se met en colère : « saevire magis quam cedere libebat ». C'est un collégien comme beaucoup d'autres. Mérite-t-il une censure aussi sévère ? « istane est innocentia puerilis ? »

C'est d'ailleurs un enfant d'avenir : « bonae spei puer appellabar ». Il aime la vie et poursuit instinctivement la recherche de l'unité de son être : « vestigium secretissimae unitatis » ; il a le sentiment de sa valeur. Il aime la vérité : « veritate delectabar, memoria vigebam, locutione ins-

(1) *Conf.*, I, XI, 17. C.S.E.L. t. XXXIII (Vienne).

truebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectionem, ignorantiam... »

Quel est donc le reproche fondamental de l'évêque Augustin à cet adolescent? Ce n'est pas en Dieu qu'il mettait sa joie, mais dans les créatures : « hoc enim peccabam quod non in ipso (Deo) sed in creaturis voluptates quaerebam. »

b) *Adolescence.*

« sexto illo et decimo anno aetatis carnis meae... »

Augustin est chez ses parents à Thagaste. Son père est catéchumène depuis peu; sa mère est une bonne chrétienne, mais n'est pas encore une grande chrétienne : « iam de medio Babylonis fugerat, sed ibat in ceteris eius tardior » (II, 3, 8). Elle a perdu toute son influence sur son fils : « monitus muliebres, quibus obtemperare erubescerem ». Père et mère ont de l'ambition pour le brillant élève en vacances. Ils lui donnent une grande liberté. Augustin s'amuse la nuit sur les places publiques en médiocre société. Il met une sorte de point d'honneur à n'être pas le dernier en effronterie : « pudet non esse impudente ». La crise de l'adolescence se prolonge dans l'oisiveté et le libertinage : « amare et amari ».

Interprétation sous la plume de l'évêque : « ibam longius a te... et sinebas... et tacebas... o tardum gaudium meum! » La crise est concrétisée par le récit d'un maraudage nocturne. L'analyse qu'en fait Augustin nous livre son procédé d'évocation du passé, procédé répété à chaque circonstance importante : récit, analyse, remords, interprétation d'après la « lex perfectionis » la plus stricte, et action de grâces au Seigneur qui a retiré son âme de l'abîme.

Cet incident de son adolescence prend aux yeux d'Augustin une importance qui semble démesurée. Il s'évertue à en découvrir la cause. Il interpelle son larcin : « o furtum meum... o facinus illud meum », termes dont il ne sent pas l'exagération parce que l'analyse porte sur le péché en soi, la créature préférée au Créateur; l'âme devient adul-

tère quand elle se sépare de Dieu. Pas trace d'impression religieuse pendant cette période.

c) *L'étudiant de Carthage.*

« Imbecilla tunc aetate », dit Augustin de cette période d'instabilité morale. Il a dix-sept, dix-huit, dix-neuf ans. Sa vie passionnelle est déréglée : « amare amabam... quaerebam quid amarem... oderam securitatem... » (III, 1, 1). Il connaît tous les orages de l'amour et veut goûter à toutes les émotions : « miser dolere amabam ». Il aime le théâtre. Au fond il n'est pas heureux : « me verberasti gravibus poenis ». Augustin est d'ailleurs un étudiant rangé, de bon ton et soigné de sa personne : « elegans et urbanus esse gestiebam... remotus omnino ab eversionibus, quas eversores faciebant » ; on dirait même que sa distinction naturelle le gêne : « pudore impudenti quia talis non eram ». Avec ses condisciples, camaraderie sans intimité. Il assistait au culte à l'occasion, mais n'y apportait pas de préoccupations religieuses : « ausus sum etiam in celebritate solemnitatum tuarum intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium » (III, 3, 5). — Ses études sont brillantes. Il en est fier : « gaudebam superbe et tumebam tyfo ».

L'*Hortensius* marque la première étape vers un idéal moral plus élevé (1). Interprétation : « surgere coeperam ut ad te redirem ». Augustin a soin de nous avertir qu'il ne s'en rendait pas compte : « nesciebam quid ageres mecum (2) ». Il va dès lors, sans s'affilier encore à aucune école, chercher la sagesse avec ardeur et pour elle-même. Il est dans sa dix-neuvième année. Son père est mort deux ans auparavant. Le livre de Cicéron l'enthousiasme, et

(1) « In librum cuiusdam Ciceronis ». Quelle différence de ton dans les *Dialogues* et ici, au souvenir de Cicéron ! Il est vrai que quelques manuscrits donnent : « quemdam ».

(2) Avertissement au lecteur répété fréquemment : « necdum mihi haec apostolica nota erant », à propos des dangers de la philosophie de ce monde, d'après saint Paul (III, 4, 8) ; et encore : « non enim sicut modo loquor ita sensi » (Ibid., 9). Il n'y a donc pas à s'y méprendre.

cependant le nom du Christ n'y est pas, ce qui le contriste quelque peu, car ce nom avait été gravé autrefois dans son cœur par sa mère Monique (1). Il fait un essai de critique biblique; son attitude est assez hautaine ; son sens littéraire est froissé par le style des Écritures. Il referme le livre. C'est alors qu'il connaît les Manichéens. Ils avaient, eux, le nom du Christ sur les lèvres et celui du Saint-Esprit; et ils promettaient la vérité sur toutes les questions : « o veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi! » (III, 6, 10). Mais Augustin ne trouve chez eux que splendides mensonges : « phantasmata splendida (2) ». Les fables des poètes étaient moins dangereuses que celles de ces philosophes. Et pourtant quelque chose l'intéresse : des questions qui n'avaient pas été traitées chez les auteurs païens, et en premier lieu, le problème du mal (3). Il fait des études bibliques manichéennes. Ici se révèle l'ignorance philosophique du jeune rhéteur : « non noveram Deum esse spiritum (4) ».

Il adopte les préjugés de la secte et apprend à mépriser les patriarches et les saints de l'Ancien Testament : « invidebam sanctos servos et prophetas tuos » (III, 10, 18).

(1) « Hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen... in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat » (III, IV, 8). La foi n'est pas encore morte.

(2) « Labentia in oceanum astra » (*B. V.*, 1) — « incidi in homines quibus lux ista quae oculis cernitur inter summa et divina colenda videretur » (*Ibid.*).

(3) Un des problèmes les plus obstinés de sa jeunesse. Il le rappelle à son ami Evodius : « Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est ut ista questione liberarer, eo secum agam ordine quem secutus evasi. Aderit enim Deus et nos intelligere quod credidimus faciet » (*De lib. arb.*). Un des échelons qui relient les *Dialogues* aux *Confessions*. P. L. 32, I, c. 1224.

(4) Son instruction religieuse a cessé trop tôt. La conception enfantine de Dieu est abandonnée, mais Augustin ne peut s'élever à une conception spiritualiste.

Augustin nous avertit qu'il passe bien des faits : « et multa non meminerim ».

Sa mère se désolait et priait.

Il faut noter encore la prudence d'un évêque d'Afrique qui refuse de sermonner Augustin : « prudenter sane quantum sensi postea ». Il doit trouver par lui-même : « ipse legendo reperiet quis ille sit error et quanta impietas » (12, 31).

d) *Le professorat en Afrique.*

Premier stage à Thagaste. Augustin y enseigne la rhétorique : « victoriosam loquacitatem vendebam ». Il vit avec une femme qui n'est pas son épouse ; mais il lui est fidèle. Un enfant était venu au monde, à Thagaste déjà, non désiré, mais aimé : « contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligi ». Augustin est manichéen. Il le sera pendant neuf ans, Son impiété est si manifeste que Monique lui ferme un temps sa maison. Un épisode douloureux de cette période nous montre Augustin dans toute la ferveur de son incrédulité (1).

(1) Quels remords lui inspirera cette attitude agressive ! Ses écrits antimanichéens en donnent des preuves : « Tant que vous aboyez contre l'Église, dit-il à ceux qu'il veut convertir, vous ne trouverez pas la vérité. Moi aussi, j'ai aboyé » : « et ego latravi et canis fui, quando mecum iure non docendi cibo sed refellendi fustibus agebatur » (*De mor. eccl.* P. L. 32, I, c. 1325). — Et ailleurs : « Ego itaque diu multumque considerans quales oblatrantes, et quales quaerentes expertus sim, vel qualis ipse, sive cum latrarem, sive cum quaererem, fuerim, hoc modo mihi utendum putavi » (*Ver. rel.*, X, 20). — « Vae qui derelinquunt te ducem et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant, et obliviscuntur quid innuas, o suavissima lux purgatae mentis, sapientia... vae qui se avertunt a lumine tuo et obscuritati suae dulciter inhaerent ! » (*Lib. arb.*, c. 1264).

La perte de la foi a dû être relativement rapide : « Libet considerare saltem ac deplorare illam miseriam meam ; multa enim erant, quae facere debui, ne tam facile ac diebus paucis religionis verissimae semina a puericia salubriter incita, errore vel fraude falsorum fallaciumve hominum efforsa ex animo pellerentur... conqueror, quod aliquam rem ista omnia Dei bonitate habere posse miserrime credidi ; quod quanta essent neglegenter adtendi, hoc mihi gemen-

Il avait retrouvé à Thagaste et détourné de la religion un ami d'enfance. La mort le lui ravit. « Ce fut providentiel, pense l'évêque Augustin ; c'est ainsi que Dieu poursuit ses fugitifs. » Mais le jeune professeur en jugeait tout autrement. Cette mort d'un ami très cher fut la grande douleur de sa jeunesse. En écrivant ses *Confessions*, le cœur assagi et mûri, il pleure encore à ce souvenir.

Cet ami, gravement malade, fut baptisé à l'insu d'Augustin, qui railla cet acte de foi dépourvu de sens à ses yeux : « tentavi apud illum irridere ». Le malade lui imposa silence au nom de leur amitié ; il mourut subitement pendant une absence d'Augustin. Sa douleur fut indicible. Avec son merveilleux talent d'évocation et son don de l'analyse, il rouvre la blessure, avec quelle tendresse et quelle émotion, vingt ans plus tard : « factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et nihil noverat respondere mihi, tantum dolebam et flebam... taedium vivendi erat in me gravissimum... amiseram gaudium meum... portabam enim concisam et cruentam animam meam impatientem portari a me ». Il constate l'inanité de sa foi manichéenne et ne trouve la consolation ni dans les livres ni même dans la musique ;

dum, hoc deflendum puto » (De duab. an., P. L. 42, VIII, c. 93-95).

Dans le même traité il se reproche ses succès faciles remportés à l'époque manichéenne sur des catholiques peu instruits : « Quaedam noxa victoria paene mihi semper in disputationibus proveniebat disserenti cum christianis imperitis, sed tamen fidem suam certatim, ut quisque posset, defendere molientibus » (c. 102).

Autre aveu qui annonce les *Confessions* : « Qui me ad detergendam caliginem mentis tam tarde clementissimo medico vocanti blandientique subieci ; qui diu flevi ut incommutabilis et immaculabilis substantia concinentibus divinis libris sese mihi persuadere intrinsecus dignaretur » (Contra Epist. Fund. P. L. 43, VIII, c. 174).

Le traité *de Utilitate credendi* surtout est éloquent, cette première ébauche des *Confessions* : « Quid tale fecimus, Honorate ? Et tamen religionem fortasse sanctissimam (adhuc enim quasi dubitandum sit loquor), cuius opinio totum iam terrarum orbem occupavit, miserrimi pueri, pro nostro arbitrio iudicioque damnavimus » (De Ut. Cred. P. L. 43, VIII, c. 177). Ne fut-ce pas là peut-être le péché qui plus que tout autre mordit la conscience d'Augustin, cet abandon volontaire de Dieu, ces insultes à une religion que maintenant il respecte et il aime ? (Retr., II, c. 63₂. P. L. 32, I.)

ses yeux qui ont abondamment pleuré osent à peine s'ouvrir à la lumière. De cette page d'une émotion si communicative, l'évêque toujours si conscient d'exactitude : « sic eram omnino memini », ne se reprochera que le dernier mot un peu précieux : « forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram (1) ».

On sent ici un choc moral à longue répercussion dans l'âme d'Augustin. C'est le second. Le premier, l'appel à la sagesse par la voix de Cicéron, avait rétabli en lui l'ordre moral. Le second lui révèle l'abîme de son impuissance. Le ressort religieux ne joue plus. Une grande douleur terrasse le jeune homme. Y a-t-il avance ou recul? Plutôt recul. C'est le sceau, imprimé dans son cœur, de la perte de la foi.

De retour à Carthage, Augustin trouve enfin quelque consolation dans l'amitié. Et à son insu, les *Confessions* mettent de nouveau son caractère en pleine lumière. Il y avait dans les rapports d'Augustin avec ses collègues un charme dont le souvenir fut vivace. Il y goûtait les entretiens et la gaieté, les services mutuels, les lectures et les causeries, jusqu'à ces légers différends qui n'altèrent pas les bons sentiments, le travail intellectuel enfin, la collaboration et l'indéfinissable douceur de l'intimité (V, 8, 13).

Fidèle à sa méthode, saint Augustin interprète, prie et médite. Il interpelle son âme de jeune homme, l'exhorte à rentrer en elle-même, « à ne pas chercher le bonheur dans la région de la mort, mais en Dieu », afin qu'elle guérisse. C'est le langage de la *Beata Vita*, mais le cœur, d'une envergure plus large, embrasse toute l'humanité. Il faut que ses frères l'écoutent et pleurent avec lui : « dic eis ista ut ploreant in convalle plorationis, et sic eos rape tecum ad Deum, quia de spiritu eius haec dicis eis, si dicis ardens igne caritatis ». Et voici de nouveau un avertissement au lecteur : « haec tunc non noveram ». Qu'est donc Augustin à vingt-huit ans, vers la fin de son professorat en Afrique?

(1) Retr. II, c. 6, 32. P. L. 32, 1.

C'est un artiste (« De pulchro et apto! ») que toute beauté séduit, et un raisonneur en même temps, qui remonte aux causes. Un enthousiasme juvénile l'anime (Dédicace de ses premières œuvres à un rhéteur qui lui semble réaliser son idéal (« esse me vellem talem »). Il a une conception tout esthétique de la morale : « cum in virtute pacem amarem, in vitiositate autem odissem discordiam, in illa unitatem, in ista quandam divisionem notabam, inque illa unitate mens rationalis et natura veritatis ac summi boni mihi esse videbatur » (IV, 15, 24).

Sa métaphysique est faible. Il ne conçoit encore aucune substance spirituelle. Il a cependant lu les philosophes : « multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam »; il a des connaissances précises en mathématiques et en astronomie : « occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestationes siderum » (V, 3, 6). Grâce à cette méthode scientifique, il est en état de soumettre l'enseignement manichéen à une critique plus rigoureuse et de démasquer l'ignorance vaniteuse de Faustus. C'est sa troisième expérience à longue portée : faillite de la science manichéenne.

Il est surtout versé dans les arts libéraux : « omnes libros artium quas liberales vocant » (IV, 16, 30). Il a des dons magnifiques : « celeritas intelligendi, dispiciendi acumen sine magna difficultate nullo hominum tradente... » (il s'agit de l'étude des catégories d'Aristote); une noblesse naturelle d'âme : « sapiens esse cupiebam ut ex deteriore melior fierem » (IV, 15, 26).

Dégoûté des étudiants bruyants et grossiers de Carthage, il quitte l'Afrique à l'insu de Monique.

Avant de le suivre à Rome, constatons une chose : ce n'est pas par la logique de leur argumentation que les manichéens l'avaient séduit, jeune homme. Elle le dérouta dès le début, et leur théologie lui parut peu rationnelle : « hinc enim illud exortum est », nous dit-il dans une œuvre bien antérieure aux *Confessions*, « quod etiam cum studiose vos audiremus, nos magnis premebat angustiis,

nec ullum exitum reperiebamus quaerentes quid factura erat Deo gens tenebrarum si cum ea nollet cum tanta partis suae calamitate pugnare » (*De mor. Manich.*, II, c. 1355; P. L. 32, I).

Ayant assisté à Carthage à une conférence contradictoire, il fut frappé de la faiblesse des arguments que présentèrent les manichéens à leur antagoniste Elpidius : « et imbecilla mihi responsio videbatur istorum » (*Conf.*, V, XI, 21). Quels furent donc les motifs de son adhésion et ceux de sa rupture? Augustin les expose à la première page du « de Utilitate credendi », livre qui donne de la conversion de saint Augustin un récit parallèle à celui des *Confessions*.

Les manichéens annonçaient à la jeunesse la primauté de la raison sur l'autorité et l'exercice du libre examen, en même temps qu'ils ridiculisaient le catholicisme, feignant de n'y trouver que des contes de bonnes femmes : « spernentem quasi aniles fabulas ». Il y avait de quoi séduire un étudiant intelligent, avide de s'instruire et enorgueilli par des succès oratoires : « nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus, qualem me tunc illi invenerunt » (De Util. cred., 1, 2).

Le motif de sa défection fut l'incapacité des manichéens de soutenir leurs assertions en face d'adversaires bien documentés.

Le souvenir de cette contamination va l'obséder longtemps. En 391, Augustin, prêtre et apologète, exprime son repentir avec un accent qui annonce celui des *Confessions* (1).

e) *La halte de Rome.*

C'est l'année 384, la trentième de la vie d'Augustin. Gravement malade, il ne demande pas le baptême. Faisant le

(1) Il faudrait citer le *De Ut. cred.* presque en entier, « ce rapide et beau livre, d'un titre si moderne », dit Mgr Batiffol (« Autour du *De utilitate credendi* de saint Augustin », Revue Biblique, janv.-avril 1917).

bilan de ses croyances d'alors, au cours du récit des *Confessions*, il constate une désagrégation morale et intellectuelle : « totum ego eram et adversus me impietas mea diviserat » (V, 10, 18). Il a rompu avec la science des manichéens, mais il porte encore en lui le stigmate de leur doctrine morale, l'irresponsabilité : « excusare amabam nescio quid aliud quod mecum esset et ego non essem — peccatum insanabilius, quo me pecatorem non esse arbitrabar ». D'ailleurs il fréquente encore ses amis de la veille, tout en s'efforçant, toujours porté au prosélytisme, d'ébranler leur foi.

Il glisse fatalement dans le scepticisme académique, et se complaît dans une sorte d'inertie intellectuelle : « pigrius me faciebat aliud quaerere (1) ».

Il n'a plus aucune confiance dans le catholicisme : « desperantem in ecclesia tua posse inveniri verum » ; des préjugés énormes lui barrent la route, et une étrange conception du Christ : « ipsum salvatorem tanquam de massa lucidissima molis tuae porrectum », ce qui lui fait rejeter l'Incarnation, comme une souillure.

Il tente quelques incursions infructueuses dans le catholicisme : cependant, toujours affamé de vérité, il est travaillé du désir de s'instruire.

Il y a dualisme en lui : scepticisme et curiosité intellectuelle. En somme, le catholicisme lui semble une doctrine insoutenable. Aussi se juge-t-il bien supérieur aux chrétiens (V, 11).

L'enseignement lui réserve de nouvelles déceptions. Les étudiants de Rome, plus rangés, mais moins honnêtes que ceux de Carthage, oubliaient de s'acquitter des honoraires. Augustin accepte une nomination officielle à Milan.

(1) « In mediis fluctibus Academici tenuerunt » (B. V.) ; « unde piger et prorsus segnis affectus eram » (C. Acad., II, p. 115).

II. Les années décisives. Milan.

a) *Ambroise et Monique.*

« Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum. » L'évêque fit bon accueil à Augustin. Celui-ci goûte l'éloquence d'Ambroise, mais juge de haut sa doctrine : « explorans eius facundiam... verbis eius suspendebar intentus, rerum autem incuriosus contemptor adstabam ». Cependant la doctrine pénètre avec la parole, et cette doctrine lui semble en somme soutenable : « ipsa defendi posse mihi iam coeperunt videri et fidem catholicam (1) ». L'explication allégorique de l'Ancien Testament lui ouvre les yeux. Il s'opère en lui un équilibre de valeur entre le manichéisme et le catholicisme, mais l'attitude sceptique lui semble préférable : « dubitans de omnibus, academicorum more ». Il reste catéchumène faute de mieux, mais sans trouver de stabilité morale : « graviter desperatione indagandae veritatis, ad illam ancipitem fluctuationem esse perventum » (III, 11, 1) (2). Il en souffre, mais il ne prie pas encore : « nec iam ingemescebam orando ut subvenires mihi... iam fere me commoverant nonnullae disputationes Mediolanensis episcopi, ut non sine spe aliqua de ipso Vetere Testamento multa quaerere cuperem » (De Util. cred., c. 79). Il entre en rapports avec Ambroise (3). Celui-ci ne tarit pas

(1) Mêmes renseignements dans B. V. (v. ch. III), et ailleurs *C. acad.* (v. ch. III).

(2) Le scepticisme était profondément enraciné en lui : « Saepe mihi videbatur non posse inveniri — non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eumdem ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum... cui demum inferi multum pigebat : sine ulla requie, cupiditate reperiendi veri animus agitabatur... decreveramque tamdiu esse catechumenus in ecclesia, cui traditus a parentibus eram donec aut invenirem quod vellem, aut mihi persuaderem non esse quaerendum » (*De ut. cred.* c. 79).

(3) Une lettre contemporaine des *Confessions* nous apprend qu'Augustin se chargeait volontiers des messages de sa mère à l'évêque. Il va lui demander un jour si l'on devait jeûner le samedi, selon la coutume romaine : « ego cum talia non curabam, sed propter ipsam

d'éloges sur Monique, mais son attitude envers Augustin est plus que discrète. Que de fois Augustin, pénétrant chez lui, le regarda méditer et se retira en silence! Et pourtant son âme expansive demandait à s'ouvrir : « nec ille sciebat aestus meos... aestus autem illi mei otiosum eum valde, cui refunderentur, requirebant nec unquam inveniebant (1) » (VI, 3, 4).

Il va l'entendre prêcher tous les dimanches. Et bientôt il regrette d'avoir condamné *a priori* ce qu'il avait omis d'apprendre. Cependant son attitude reste encore réservée : « utrum vera essent adhuc ignorarem ». Il exige l'évidence absolue : « ut certus essem quod septem et tria decem sint (2) ». Il commence à comprendre la valeur des Écritures. Leur obscurité même en partie dissipée par Ambroise est due à la profondeur du mystère : « ad sacramentorum altitudinem referebam ». Elles sont ouvertes à tous; leur langage simple exerce la réflexion. Elles mènent quelques âmes à Dieu à travers de grandes difficultés grâce à leur autorité et à leur simplicité sacrée : « cogitabam haec et aderas mihi » (VI, 5, 8).

Le jeune rhéteur de Milan pouvait-il, en cette phase de

consului de hac re beatissimae memoriae virum Ambrosium, respondit mihi nihil se docere me posse, nisi quod ipse faceret... Cum Romam venio, jejuno sabbato; cum hic sum, non jejuno » (Epist. 54, 3 ad. Jan.).

(1) Même plainte dans les *Soliloques* (v. ch. III) et dans le *De ut. cred.* : « ergo me ac valde docilem time invenire posset, si fuisset qui posset docere » (c. 79).

Peu de temps après sa conversion, Augustin conseille à des aspirants au baptême de rechercher des hommes aptes à les instruire et de mériter par leur piété qu'on veuille bien les instruire : « nec si ea discere cupiens, in aliquos forte inciderit vel episcopos vel presbyteros, vel cujuscemodi Ecclesiae catholicae antistites et ministros qui aut passim caveant nudare mysteria aut contenti simplici fide altiora cognoscere non curarint, desperet ibi scientiam esse veritatis ubi neque omnes a quibus quaeritur docere possunt, neque omnes qui quaerunt discere digni sunt. Et diligentia igitur et pietas adhibenda est : altero fiet ut scientes inveniamus, altero ut scire mereamur » (De mor. eccl. cath. c. 1311).

(2) C'est ce qu'il recommandait à Romanianus (v. p. 87).

fluctuation et de crise, discerner aussi nettement la valeur des Écritures? Faut-il voir ici une des « anticipations » notées par l'école de Harnack? Peut-être. Et cependant, sous l'influence d'Ambroise, Augustin devait avoir l'intuition tout au moins de ce qu'il avance. Les *Dialogues*, en particulier le *Beata Vita* comme les *Confessions*, signalent l'influence d'Ambroise sur l'orientation religieuse du jeune Augustin. La foi était réveillée : « iam credere coeperam ». Mais Augustin est en somme très malheureux. Les mots : « quam misera erat anima... et dolebam et dolebam », reviennent en refrain obstiné. Et de nouveau le traité « De Util. cred. » nous redit un écho de ses tortures morales (1). La vue d'un mendiant en liesse lui fait sentir plus vivement son dénûment moral : « doctior eram, non inde gaudebam ».

En même temps que s'affirme en lui la foi en la Providence, une pensée l'obsède : le problème du mal. Il a entendu exposer la théorie du libre arbitre. Le sentiment de sa responsabilité semble poindre à l'horizon de sa conscience. Mais le problème est ardu : « quaerebam unde malum » (VII, 4, 6) (2). Il le sonde avec ses amis : Alypius, plus jeune que lui, et d'un tempérament plus austère : « mirabili continentia » ; disciple fidèle, manichéen de la veille et encore perplexe en face du Christianisme : « nutabat in consilio » (VI, 10, 16); et Nebridius, qui aspire de tout son cœur à la sagesse. Tous trois vivent dans les mêmes alternatives d'inertie intellectuelle et d'ardeur

(1) « Sine ulla requie cupiditate reperiendi veri animus agitabatur. Restabat autem aliud nihil in tantis periculis, quam ut divinam providentiam lacrimosis et miserabilibus vocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer, atque id sedulo faciebam » (8, 20).

(2) C'est ce que nous dit la préface du « De Ordine » (v. ch. III). Aussi avec quelle persistance y revient-il dans sa polémique antimanichéenne soit pour rappeler sa jeunesse (De lib. arb., v. p. 130), soit pour traiter la question en théologien. Corruption de l'homme, chute, rédemption, problèmes longuement médités dont Augustin devait imprégner le récit de son passé. Le *De ver. rel.* en donne encore la preuve.

inquiète; c'est un trio d'âmes en peine. Quels maîtres consulter? Quels livres? où prendre le temps? Leur vie n'est pas dépourvue d'agrément, mais un idéal plus sévère parle à leurs cœurs. Si l'on écartait les obstacles qui barrent la route? l'ambition, les honneurs, les séductions du monde, le mariage? et pourtant, pense Augustin, le mariage n'est pas en opposition avec la sagesse : « multi magni viri et imitatione dignissimi sapientiae studio cum conjugibus dediti fuerunt » (VI, 11, 19).

C'est ici qu'intervient Monique. Elle avait rejoint son fils à Milan. Les étapes de sa vie marquent l'ascension de son âme. A Thagaste, elle n'est encore qu'en bonne voie de sainteté (*Conf.* II, 3, 6 et 8). Pendant les années de Carthage elle répand des prières et des larmes pour l'âme d'Augustin; l'ayant rejoint, elle fatigue peut-être le jeune homme impatient de toute contrainte religieuse. Aussi lui échappe-t-il clandestinement. A Milan, elle pratique toutes les vertus chrétiennes (V, 9, 17). C'est là que la mère et le fils se retrouvent; leurs âmes se compénètrent et s'aiment de la plus délicate tendresse. Monique grandit moralement au contact d'Ambroise, qu'elle vénère : « quem maxime diligebat propter salutem meam » (VI, 2, 2). Après la conversion d'Augustin, elle grandira encore par la compréhension du génie de son fils et l'intimité de chaque jour avec lui.

Et cependant son influence fut-elle très heureuse pendant la crise morale d'Augustin? Ne fut-elle pas un peu pressée d'établir son fils selon le monde? Inhabile à déchiffrer cette âme en travail, pour amener Augustin au baptême, elle le presse de se marier, lui cherche une jeune fille de son rang, mais qui n'est pas encore nubile, et exige le départ immédiat de la femme qui n'avait pas quitté Augustin depuis quinze ans. Augustin, plus docile qu'en sa seizième année, se soumet, le cœur déchiré : « avulsa a latere meo... cor concisum et vulneratum mihi erat » (VI, 15, 25) (1). Qu'advient-il? Les *Confessions* nous l'apprennent :

(1) Mesure cruelle et inutile en somme. De tous les biographes de

« at ego infelix... procuravi aliam ». Augustin donne ici sa plus grande preuve de faiblesse morale. Aussi va-t-il au-devant de nouvelles souffrances, plus cruelles encore, aiguillonnées par la crainte de la mort et du jugement (1) : « metus mortis et futuri judicii tui » (VI, 16, 26); ce qui le sauva peut-être de l'attrait de l'épicurisme : « Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo ».

En somme, les infiltrations chrétiennes sont plus nombreuses, plus efficaces, de sources sympathiques. Augustin fait preuve de plus d'équité dans ses jugements. On constate en lui l'éveil d'intuitions encore obscurcies par ses tares intellectuelles; mais sa vie morale, malgré certains élans de l'âme, est encore dominée par le sensualisme.

b) *Premières lectures platoniciennes.*

Augustin a trente ans passés. C'est un lettré, un rhéteur distingué. Il lit cependant pour la première fois Platon ou des traités néoplatoniciens : « Procurasti Platonicorum libros ex graeca lingua in latinum versos » (VII, 9, 13). Il y saisit certaines analogies avec le christianisme : « non quidem his verbis, sed hoc quidem omnino multis et mul-

saint Augustin, M. Bertrand fut le premier à rendre quelque justice, en cette circonstance, à cette humble silencieuse qui n'a pas même de nom (L. Bertrand, *Saint Augustin*, p. 22). Elle ne pouvait être en effet une créature vulgaire, celle qui fut la compagne aimée d'Augustin et la mère d'Adéodat. Elle les quitta pour se donner à Dieu. Avons-nous le droit de porter sur cette union un jugement plus rigoureux que l'évêque Augustin lui-même : « ad quas si accessisset honestum nomen matrimonii, non eum (Alypius) mirari oportere, cur ego illam vitam nequirem spernere » (VI, 12, 22).

(1) Encore un problème fréquemment médité (V. *Sol.*, p. 108), la crainte de la mort, stimulant au progrès de l'âme. Augustin explique ailleurs comment cette crainte est d'autant plus forte que la foi vacille encore dans l'âme qui n'a fait qu'entrevoir la vérité et qui lutte (*Quant. an.* P. L. 32, I, c. 1075 ; et encore, *De Morc. eccl. cath.* Ibid., c. 1328). Dans le *De cat. rud.* il y voit même un des éléments de la conversion : « rarissime quippe accidit, imo vero nunquam ut quisquam veniat volens fieri christianus, qui non sit aliquo timore Dei perculsus » (*De cat. rud.* P. L. 40, VI, c. 196).

tiplicibus suaderi rationibus ». A-t-il apporté à cette lecture la disposition de cœur humble, croyante, chrétienne, telle qu'elle s'exprime dans les *Confessions* ? C'est peu probable, c'est même impossible. La langue des psaumes et celle des Évangiles lui étaient si familières que ce style biblique des *Confessions* donne l'illusion d'un langage spontané. Il n'en était pas de même à Milan en 386. Sinon, il n'eût pas eu besoin de Platon comme interprète. Le souvenir de cette lecture revient sous forme de refrain : « et ibi legi... et non legi » ; « et legebam... et non legebam. » Une fois dégagé de cette atmosphère d'effusions de piété, le lecteur constate cependant que si l'expression est un anachronisme, les renseignements ne sont pas sans valeur. Augustin lut en somme dans Platon : le Verbe existant de toute éternité, engendré du Père, coéternel à lui, vie et lumière, voie qui mène à la sagesse et au bonheur. Il n'y lut, en revanche, ni l'Incarnation : « quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis » ; ni l'humilité du Christ : « quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens » ; ni la Rédemption : « secundum tempus pro impiis mortuus est ». Et ceci est vraisemblable. Augustin pouvait, à Milan, constater ces lacunes dans Platon ; auditeur assidu d'Ambroise, la Bible ne lui était pas étrangère, avec la réserve cependant qu'il ne s'était pas encore assimilé ces vérités. Quel fut l'effet de cette lecture ? Une introspection : « admonitus redire ad memetipsum intravi in intima mea » (VII, 10, 16). Son âme est éclairée d'une lumière d'en haut, lumière encore diffuse, sorte d'aube spirituelle : « vidi qualicumque oculo animae meae lucem incommutabilem », qui dissipe peu à peu les ténèbres intérieures. Elle se manifeste à l'âme attentive avec une si douce autorité que l'âme douterait plutôt de sa propre existence que de la vérité qu'elle vient de saisir. Elle prend conscience d'elle-même comme créature de Dieu. Dans sa joie elle ose à peine y croire : « contremui amore et horrore ». Cet état d'âme marque, dans l'évolution d'Augustin, une étape nécessaire de sa conversion. L'image de cette

masse nébuleuse qui se désagrège au ciel de l'âme ne se trouve pas dans les *Dialogues*. Cette phase leur est antérieure. C'est ici qu'il l'évoque, elle est à sa place. A Cassiciacum cette étape était déjà franchie. Augustin rappelle d'ailleurs dans la préface de *Beata Vita* l'enthousiasme qui le saisit à la lecture de Platon. Puis de nouveau, dans le récit des *Confessions*, les réflexions menacent d'altérer la fraîcheur spontanée des souvenirs (VII, 10, 16). En somme, si la philosophie manichéenne avait enténébré l'intelligence d'Augustin, la philosophie platonicienne l'éclaire et l'aère. Il comprend que le mal n'est pas une substance, que toute créature est bonne mais corruptible ; toute la Création lui semble louer le Seigneur. S'élevant des corps à l'âme et de l'âme à Dieu, il est séduit par cette beauté immatérielle et conçoit enfin le Christ comme maître suprême de la sagesse. Sa première méditation néoplatonicienne le conduit ou plutôt le ramène au seuil du Christianisme. Et voici de nouveau un avertissement au lecteur (1) : Augustin ne veut pas qu'on s'y méprenne : « non enim tenebam Deum meum Jesum humilis humilem ; — quid autem sacramenti haberet Verbum caro factum, ne suspicari quidem poteram » (VII, 19, 25). Il pense même que cette philosophie qui précise sa conception de Dieu et de ses attributs, se gravant dans sa mémoire avant toute méditation strictement religieuse, lui fera mieux saisir la différence entre : apercevoir un but, « quo eundum sit », et enseigner la voie qui y conduit, « qua ».

Il rouvre la Bible (2) (VII, 21, 27) et constate une double concordance : 1° entre l'Ancien et le Nouveau Testament, « una facies eloquiorum castorum » ; 2° entre la

(1) V. p. 101. Et encore : « necdum mihi haec apostolica nota erant » (III, 4, 8), à propos d'un texte de saint Paul sur les dangers de la philosophie ; en outre : « non enim sicut modo loquor ita sensi » (III, 5, 9).

(2) « Avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris Apostolum Paulum » (*Conf.* VII, 21, 27). « Titubans, haesitans arripui apostolum Paulum » (C. Acad. II. V. *Esquisse*, ch. IV).

lecture qu'il vient de faire et le christianisme : « inveni quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic glorietur quasi non acceperit ». Le mot « gratia » est de nouveau un anachronisme de forme. Il ne se trouve pas dans les *Dialogues*, écrits probablement quelques mois après cet événement, mais cependant Augustin y rappelle fréquemment la nécessité de ce secours divin (prière des Soliloques).

Saint Paul lui fait comprendre en outre : 1° que l'âme doit guérir pour posséder Dieu : « non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat » ; 2° que celui qui est encore loin de Dieu ne doit pas se décourager : « viam tamen ambulet qua veniat et videat » ; 3° que l'homme porte en lui la loi de Dieu, mais aussi la loi du péché : « legi Dei secundum interiorem hominem... in lege peccati, quae est in membris eius » (VII, 21, 27).

Augustin a dès lors une notion très nette du péché. C'est une maladie de l'âme que Dieu seul peut guérir (1). Vient ensuite, selon l'habitude ou la méthode déjà observée ailleurs, une méditation nourrie de sentences de l'Écriture.

Constatations : Préparation et rayonnement dans l'âme d'Augustin de la philosophie néoplatonicienne, adhésion, intellectuelle tout au moins, donnée au christianisme (2).

(1) Combien de fois appellera-t-il dans les *Dialogues* ce « medicus secretus » ! Cette notion lui devint si familière qu'il l'exprime fréquemment dans les *Confessions* : « ex occulta manu medicinae tuae » (VII, 8, 12) ; « non est sanitas eis quibus displicet » (VII, 14, 20) ; « excipiet et sanabit te » (VIII, 11, 27) ; « tu medice meus intime » (X, 3, 4) ; « medicus es, aeger sum » (X, 26, 39) ; « doce me et sana me » (X, 33, 70). Et dans d'autres écrits : « sub ejusdem medici manibus adhuc natura cum langore suo confligit. In tali autem pugna sanitas erit tota victoria » (De continentia, VII, 18). Dans la « De Quant. an. XXXIII » la conversion est expliquée comme une guérison. L'Eucharistie sera aussi pour Augustin une « medicina » : « Si tanta non sunt (peccata) ut excommuniandus quisque homo indicetur, non se debere a cotidiana medicina Domini corporis separare » (Epist. 54 ad Jan.).

(2) Il y aura dès lors union étroite dans la pensée d'Augustin entre ces deux notions : philosophie, en tant qu'amour de la sagesse, et religion.

La personnalité morale s'enrichit d'éléments nouveaux, complexes ; quelle sélection va s'opérer ?

Le champ de la conscience est largement remué, fécondé. La conscience, au sens strict du mot, est en éveil, elle est éclairée. Un pas encore à faire, le dernier, la soumission du cœur.

c) *Tanto cardine rerum.*

C'est une phase d'activité. Augustin voudrait en finir. Sa vie le dégoûte : « Mundandum erat cor a fermento veteri... oneri mihi erat valde » (VIII, 1, 1). Il porte ses perplexités à un pieux vieillard, Simplicianus, homme expérimenté, et lui fait sa première confession : « narravi ei circuitus erroris mei ». Ce prêtre, qui devait plus tard succéder à Ambroise et que celui-ci vénérait comme son père, met devant la conscience d'Augustin l'exemple du rhéteur Victorinus, dont la conversion avait rempli de joie les chrétiens de Rome. Effet de cette visite : joie, ardeur nouvelle. Il brûle d'imiter son illustre modèle. Mais les obstacles qu'il porte en lui se font sentir plus lourds que jamais. De chacune de ses capitulations morales s'étaient forgés les anneaux d'une chaîne qu'il ne parvenait pas à rompre. Il note les gradations insensibles mais irrévocables de cette servitude : « libido, consuetudo, necessitas ». C'est la lutte des deux volontés qui commence en lui : « voluntas autem nova... nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam... confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam » (VIII, 5, 10). Il résiste parfois sans trop d'énergie, tel un dormeur à son réveil, cédant avec délices à un sommeil qu'il réprouve : « modo, ecce modo, sine paululum ». Ce moment d'instabilité a forcément précédé l'acte décisif; aucun indice ne s'en trouve dans les *Dialogues*. A Cassiciacum, la volonté est soumise.

Il fréquente les églises (1) : « frequentabam ecclesiam

(1) Il conseillera plus tard à des âmes angoissées de doutes, de pra-

tuam ». Alypius est près de lui. Nebridius, le doux ami, supplée dans quelque école le grammairien Verecundus. C'est alors que survient inopinément la visite de Ponticianus. C'est un chrétien. Il est tout étonné de trouver un codex de saint Paul sur la table d'Augustin (VIII, 6, 14). On parle d'Antoine, le solitaire d'Égypte. Les amis de Milan tendent l'oreille à ce fait tout nouveau pour eux, à ces récits de vie ascétique : « omnes mirabamur ». Ils ne connaissent même pas le monastère milanais que dirige Ambroise. Silence éloquent : « et nos intenti tacebamus ».

Un exemple concret leur est donné, des vocations subites dont Ponticianus fut témoin à Trèves, de jeunes officiers du palais, fiancés l'un et l'autre, et renonçant à l'avenir qui leur sourit pour entrer, sur une lecture d'une vie d'Antoine, dans la milice du Christ. Augustin regarde son âme dans sa nudité : « venerat dies quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea » (VIII, 7, 18). Il tente un effort énergique mais inefficace (1) : « et retinebatur, recu-

tiquer la religion pour obtenir la foi, de vivre comme si elles l'avaient déjà : « Hoc ergo modo et simili animae tuae cura si diu te quoque affectum vides et si jam satis tibi jactatus videris, finemque hujusmodi laboribus vis imponere, sequere viam catholicae disciplinae, quae ab ipso Christo per Apostolos ad nos usque manavit, et abhinc ad posteros manatura est » (*De ut. cred.* c. 79).

(1) Rappeler les angoisses d'une conversion laborieuse n'a pas dû coûter à Augustin un grand effort de mémoire. Si souvent déjà il les avait décrites : « ut ad divina perventum est, avertit sese (anima), intueri non potest, palpitat, aestuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis et ad familiaritatem tenebrarum suarum, non electione sed fatigatione convertitur. Quam hic formidandum est, quam tremendum, ne maiorem inde concipiat imbecillitatem, ubi quietem fessa conquirit » (De mor. eccl. cath. P. L. 32, I, c. 1315).

« Convertenti se autem ad Dominum, maior cura oritur, ne avertatur ; donec carnalium negotiorum requiescat impetus effrenatus consuetudine diuturna et tumultuosis recordationibus conversioni ejus sese inserens... non autem illos carnales motus, ut cum libet exserit, ita etiam cum libet extinguit. Non enim sicut peccatum in ejus potestate est, ita etiam poena peccati, valentior enim peccat et post peccatum, divina lege, facta imbecillior, minus potens est auferre quod fecit » (De Musica. P. L. 32, I, c. 1173).

Augustin décrit encore ailleurs l'un de ces combats intérieurs :

sabat et non se excusabat ». Bouleversé, il s'enfuit au jardin donner libre cours à son émotion : « ubi nemo impediret ardentem litem quam mecum agressus eram ». Alypius le suit.

Dernières résistances de l'âme. Tension extrême de la volonté. L'âme semble avoir perdu toute maîtrise de soi. Elle ne peut ni vouloir ni se dérober. Et cependant, au moment où il évoque cette scène du jardin, la crise la plus intense de sa vie, saint Augustin ne peut s'empêcher d'en interrompre le récit par des réflexions sur les maladies de l'âme et par une digression sur les manichéens. On dirait presque qu'il veut tenir le lecteur en suspens ! « Excruciabar sed tenebar », dit-il en se retrouvant enfin dans le jardin de Milan (11, 25). C'est qu'il s'agissait de sortir de lui-même et de devenir un autre homme (1) : « punctum ipsum temporis quo aliud futurus eram, quanto propius admovebatur, tanto ampliorem incutiebat horrorem (2) ». Avec quel art consommé il évoque et analyse, cette fois sans digression, la force toute-puissante des petites choses : « nugae nugarum... vanitates vanitatum » — séductions enchanteresses qui semblent lui murmurer à l'oreille : « Pourrais-tu vraiment vivre sans nous ? » C'est le charme de sa vie qui s'évanouit. Mais une autre vison l'arrête : « Casta dignitas continentiae... honeste blandiens » ; de bons exemples plein les mains. L'esprit hanté des récits qu'il vient d'entendre..., un élan : « projice te securus, excipiet

« quaerit enim intelligere carnalia, et videre spiritualia, quod fieri non potest » (De ver. rel. P. L. 34, III, c. 150).

Ces souvenirs lui inspirent même une certaine indulgence envers les manichéens : « Illi in vos saeviant qui nesciunt cum quo labore verum inveniatur et quam difficile caveantur errores, quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piae mentis serenitate superare... quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis... quibus suspiriis et gemitibus fiat » (C. Epist. fund. P. L. 42, VIII, c. 174).

(1) Ce qu'il appelle ailleurs : « repuerascere » : « sed ab his potius ad se ipsam colligat et repuerascat Deo » (Quand. am., c. 1066).

(2) Il n'y a pas là invention rétropective ! Augustin nous donne la sensation très nette que quelque chose va changer en lui irrévocablement.

et sanabit te ». Que se passe-t-il? Que dit le texte? Détente nerveuse, larmes libératrices — mais surtout aveu de l'âme humblement consciente de sa faiblesse, lourde de son péché : « a fundo arcano alta consideratio traxit et congessit totam miseriam meam in conspectu cordis mei » (12, 28), aveu de l'âme à Dieu comme d'un enfant à son père. Ce qu'ils se dirent, Augustin ne le sait plus, il a la candeur de nous en avertir : « non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi. »

Que, suggestionné par un mot entendu, lui semble-t-il, pour la première fois, il se redresse en pleine maîtrise de lui-même, ouvre saint Paul et interprète comme lui étant adressées les paroles de l'Apôtre : « Non in comisationibus et ebrietatibus (il ne se livrait pas à ces excès), non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Jesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis », ce sont là des faits extérieurs, secondaires en somme et que la psychologie expliquerait; mais ce qui se passa dans son cœur, ce qui fit de lui un homme nouveau, si même il fût resté rhéteur et philosophe dans le monde, nous ne le saurons pas, c'est le mystère même de la conversion. Augustin nous l'affirme : « Quid cum singulis agatur, Deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur sciunt (1). »

D'un visage tranquille il montre la page à Alypius, et celui-ci s'arrête quelques lignes plus bas à ces mots : « infirmum verum in fide, recipe ». Tous deux vont trouver Monique. Exaucée au-delà de ses vœux, elle en rend grâces à Dieu. Son fils lui révéla-t-il à ce moment sa vocation? « in gaudium multo uberius quam voluerat, et multo carius atque castius quam de nepotibus carnis meae requirebat » (12, 30).

Est-ce là une conversion subite? Non, elle fut préparée par une assez longue évolution intellectuelle et par des influences agissant en même temps sur le cœur et sur la

(1) De ver. rel. P. L. 34, III, c. 142.

volonté. Elle avance d'une allure normale et sans brûler d'étapes. Le renouvellement auquel le jardin de Milan servit un jour de cadre à Augustin clôt la période de ses perplexités morales et met par conséquent le sceau à sa conversion. Son âme souffrira encore de cette rupture et des sacrifices consentis, mais ressentis aussi, les *Dialogues* nous le disent; mais ce ne sera plus l'angoisse du doute sans l'espérance chrétienne, et la foi d'Augustin ne sera plus ébranlée, même s'il se met l'esprit à la torture pour appuyer cette foi sur des arguments philosophiques.

d) *Renouveau — Cassiciacum.*

Quel avait été le moment décisif de ce drame intime? La soumission à Dieu : « nolle quod volebam, et velle quod volebas ». C'est fait. Le cœur d'Augustin exulte de reconnaissance. Pour la première fois dans les *Confessions* il s'adresse directement au Christ, dont il vient de prendre sur ses épaules le « fardeau léger » : « Christe Jesu, adiutor meus. » Une joie inénarrable le pénètre. Dieu, la suprême réalité, est au centre de sa vie : « et intrabas (1) voluptate dulcior, luce clarior, secreto interior... » C'est une joie d'enfant : « liber erat animus meus et garriebam tibi » (IX, 1, 1).

Il va dès lors briser lentement avec sa vie extérieure : « in conspectu tuo leniter subtrahere ministerium linguae meae ».

Peu soucieux de défrayer les conversations des salons, il ne parle pas de son projet, si ce n'est aux intimes, et il attend courageusement la fin de l'année scolaire, c'est-à-dire une vingtaine de jours : « consilium ergo nostrum erat coram te, coram hominibus autem nisi nostris non erat » (IX, 2, 2).

Il avait hâte pourtant de se libérer : « verba tua... exempla servorum tuorum... accendebant nos valide (2) ».

(1) « cui totum me dedi » (C. Acad. II, 1, 2).
(2) « Sic exarsi ut... omnes illas ancoras vellem rumpere, nisi me

D'ailleurs il souffre de la poitrine : « pulmo meus cedere coeperat ». Son état de santé exige pour le moins un congé : « certe intermittere » (IX, 3, 4).

Cette nécessité péniblement ressentie antérieurement — il avait charge de famille — vient fort à propos servir d'excuse légitime, « non mendax excusatio », à sa démission. Il en est tout heureux : « etiam gaudere coepi ». Il accepte donc l'offre hospitalière de son ami le grammairien Verecundus et part pour Cassiciacum. Le souvenir de cette vil-

nonnulorum hominum existimatio commoveret » (B. V. v. p. 86). Ce texte corrobore celui des *Confessions*. Mais ailleurs dans les *Dialogues* Augustin ne donne comme motif de son départ de Milan que des raisons de santé : « nisi me pectoris dolor ventosam professionem abjicere et in philosophiae gremium confugere coegisset » (C. Acad, I. 1, 3). De même dans *B. V.* : « tantus me arripuit pectoris dolor ut illius professionis onus sustinere non valens .. » (B. V., 4). Et encore dans le *De Ord.* I, 2, 5 : « cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui, iam, ut scis, sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam », etc... On fait un gros grief à Augustin de cette « contradiction » (Becker : *Augustin*, p. 17).

C'est bien en effet pour des raisons de santé qu'il se rend à Cassiciacum. Ce séjour n'est pas une conséquence fatale de sa conversion. La rupture extérieure pouvait prendre une autre forme, ou même tarder encore en dépit de la bonne volonté d'Augustin. Ce qui importait bien plus, c'était la rupture intérieure, la volonté de ne plus vivre désormais pour lui, mais pour Dieu : « cui totum me dedi », disent les *Dialogues*. D'ailleurs, avant la fin des vacances universitaires (elles duraient, d'après Rauschen, du 22 août au 15 oct. — Jahrb. der christl.-Kirche), Augustin donne sa démission officielle et fait valoir le double motif : « quod et tibi ego servire delegissem et illi professioni prae difficultate spirandi ac dolore pectoris non sufficerem » (Conf. IX, 5, 13). Ceci avant ou pendant que s'ébauchaient les premiers Dialogues. Sa conversion, tout Milan devait donc la connaître. Dans ces mêmes préfaces il n'en fait pas mystère. Nous le voyons supplier l'un de ses amis de venir amarrer sa barque dans ce même port de la sagesse, et demander à un autre de l'aider de son affection et de ses conseils afin qu'il persévère. Le mobile le plus intime, le plus sacré de ses actes, n'avait-il pas le droit, lui, si réservé, si discret, de le taire, d'éviter tout au moins d'en faire parade en chaque circonstance devant ses amis, jusqu'à ce que sa vie fût rigoureusement adéquate à cette promesse qui n'avait eu d'autre témoin que sa conscience ?

légiature, de ce printemps spirituel de sa vie, lui fait demander à Dieu d'accorder en retour à son ami les joies de l'éternel printemps : « Amoenitatem sempiternae virtutis paradisi tui... Et venit dies... gaudens profectus in villam ».

Quelle y fut sa vie? Augustin renvoie le lecteur aux *Dialogues*, s'il veut satisfaire sur ce point sa curiosité : « ubi quid egerim in litteris iam quidem servientibus tibi sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus *testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te* ; *quae autem cum absente Nebridio, testantur epistulae* » (IX, 4, 7). Ces écrits doivent rendre témoignage de sa « *conversion* », car c'est bien ainsi qu'Augustin désigne son changement de vie : « *non multo post conversionem nostram* » (il s'agit de la mort de Nébridius) (IX, 3, 6). Ce fut un temps de grâce : « omnia magna erga nos beneficia tua in illo tempore ».

La conversion se parfait : « quibus internis me stimulis perdomueris ». Il y apprend l'humilité. — Le travail intérieur d'Alypius s'y achève aussi : « Alypium fratrem cordis mei subegeris ». L'unification s'opère : « nec volebam multiplicari cum haberem in aeterna simplicitate aliud frumentum ». Augustin se montre bien tel qu'il fut alors : « et gaudens in fide laudavi nomen tuum et ea fides me securum esse non sinebat de praeteritis peccatis meis, quae mihi per baptismum tuum remissa nondum erant » (IX, 4, 12).

Les psaumes formaient la base de sa prière (1). Ils répondaient, avec le Nouveau Testament, aux besoins de son cœur, bien mieux que les prophéties d'Isaïe que lui conseilla Ambroise, lecture trop ardue. Il y renonça : « non intelligens... distuli (2) ».

Augustin avait envoyé à Ambroise sa confession écrite :

(1) Les *Soliloques* le prouvent. Licentius lui-même les chantait par cœur.

(2) Est-ce à ce moment peut-être qu'il se plaint dans les *Soliloques* d'être si peu compris d'Ambroise ?

« per litteras,... pristinos errores meos ». Il lui demandait en même temps de lui indiquer quelques lectures comme préparation au baptême : « et praesens votum meum, ut moneret quid potissimum de libris tuis legendum esset » (IX, 5, 13).

La conversion, point d'aboutissement, est en même temps un point de départ. Son premier effet sur Augustin fut une dilatation d'âme, une joie littéralement rayonnante. Mais cette émotion intense s'épuisa. Augustin, redescendu du Thabor, se retrouva en face de lui-même, avec l'obligation de travailler humblement dans la plaine. A la phase de renouveau succède une phase d'assimilation, d'initiation pratique au christianisme. L'expérience religieuse dont son âme est encore toute remuée lui a fait comprendre le grand malheur de sa jeunesse, cet abandon de Dieu dont il n'est pas irresponsable; elle lui impose l'obligation de réparer, en même temps qu'elle le soutient par de magnifiques espérances. D'ailleurs la sensibilité n'est pas seule active. Les *Confessions* ne rappellent que cet aspect de la vie d'Augustin à Cassiciacum. Or nous savons par les *Dialogues* que l'activité intellectuelle n'était pas moins intense. En outre, des occupations sagement variées, un milieu affectueux, simple et bon, l'aidaient à recouvrer, avec la santé du corps, l'équilibre moral. C'est cette lacune, justifiable d'ailleurs, des *Confessions* que viennent très heureusement combler les *Dialogues* (1).

III. Après le baptême.

a) *La mort de Monique.*

Augustin fut baptisé par saint Ambroise à Milan, le samedi saint (24 avril) de l'an 387 (2), en même temps que son fils Adéodat et son ami Alypius. L'initiation chrétienne

(1) C'est bien l'idée d'Augustin : « testantur libri disputati » (v. p. 152).

(2) Rauschen, *Jahrb. d. christ. Kirche*, p. 274.

est close. Il quitte Milan avec sa famille. Sur le point de s'embarquer pour l'Afrique, ils se reposent quelques jours à Ostie. C'est là que mourut Monique. Nous retrouvons une dernière fois la mère et le fils assis à une fenêtre d'Ostie, causant et méditant dans une intimité que plus rien ne trouble. Ayant fait silence autour d'eux et en eux, ils laissent leurs âmes monter à l'unisson, d'un vol égal, jusque dans les régions sereines et lumineuses de l'éternelle Sagesse, séjour de repos et de joie promis aux bons serviteurs : « nonne hoc est : intra in gaudium domini tui? » (IX, 9, 25). Augustin a vécu de la vie spirituelle de sa mère; son néoplatonisme est chrétien. Le repos des justes, Monique ne va pas tarder à le goûter. Sa tâche est achevée : « Unum erat propter quod in hac vita aliquantum immorari cupiebam ut te christianum catholicum viderem priusquam morerer. Cumulatius hoc mihi Deus praestitit, ut te etiam contenta felicitate terrena servum eius videam, quid hic facio? » (IX, 10, 26) (1). Augustin l'assiste à sa dernière heure, saisi d'admiration silencieuse devant la fermeté d'âme et la foi sans ombre de cette grande chrétienne. Il lui ferme les yeux : « at illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur ». Son stoïcisme est chrétien.

C'est seulement après les cérémonies funèbres, après le saint sacrifice offert pour la défunte, qu'il prie et pleure enfin comme un pauvre mortel, mais seul devant Dieu : « ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum ». Extrême pudeur de ses

(1) Augustin avait fait le sacrifice intégral : « Ego qui haec scribo, perfectionem de qua Dominus locutus est, quando ait adolescenti : Vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo, et veni, sequere me. Vehementer adamavi et non meis viribus, sed gratia ipsius adiuvante sic feci. Neque enim quia dives non fui ideo minus mihi imputabitur. Nam neque ipsi Apostoli, qui priores hoc fecerunt, divites fuerunt. Sed totum mundum dimittit, qui et illud quod habet, et quod optat habere dimittit » (Epist. 157 ad Hil. IV, 39).

sentiments intimes, comme au lendemain de sa conversion. Ce deuil rappelle la première grande douleur de sa jeunesse; mais avec quelle différence! A Thagaste la mort d'un ami très cher l'éloigne de Dieu; à Ostie, la mort de sa mère intensifie sa foi (1).

Il grava dans sa mémoire ce mot pour lui si doux à recueillir sur les lèvres de sa mère mourante, pour nous précieux témoignage de sa douceur de caractère et de son respect filial : « in ea ipsa aegritudine obsequiis meis interblandiens appellabat me pium et commemorabat grandi dilectionis affectu numquam se audisse ex ore meo iaculatum in se durum aut contumeliosum sonum » (IX, 12, 30).

b) *la confession d'un saint.*

Si les *Confessions* sont le fruit des méditations d'Augustin, le dixième livre de ces *Confessions* renferme la moelle de sa pensée religieuse. Ce livre se rattache aux *Soliloques*. C'est toujours la conscience qui se sonde sous le regard de Dieu, mais une conscience enrichie par treize à quatorze ans de christianisme sérieusement vécu.

Que veut Augustin? Connaître Dieu et se faire connaître aux hommes ses frères : « cognoscam te... sicut et cognitus sum... (2) volo eam (veritatem) facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus » (X, 1, 1).

C'est une œuvre préparée par la prière et par la méditation : « neque enim dico tibi recti aliquid hominibus, quod

(1) Alors s'opère en lui ce détachement de la créature qui de degré en degré, sans refroidir sa tendresse de cœur, l'amènera jusqu'à l'ascétisme sévère des *Confessions*. Il écrira bientôt : « Non ergo iste affligitur morte cujusdam, quoniam qui toto animo Deum diligit novit nec sibi perire, quod Deo non perit » (De ver. rel. P. L. 34, III, c. 163).

(2) « Noverim me... noverim te » (*Sol.*).

non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris ».

Pourquoi, d'ailleurs, les hommes sont-ils si curieux de la connaître? (1)

Le croiront-ils quand ils l'auront lu? « unde sciunt, cum a me ipso de me ipso audiunt, an verum dicam ». Pour gagner leur confiance, c'est à Dieu qu'il s'adressera tout d'abord. Et ce livre de ses confessions pourra leur être très utile : « medice meus intime... Confessiones praeteritorum malorum meorum, cum leguntur excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat : Non possum ».

Il semble même répondre à un désir : « multi hoc nosse cupiunt, qui me noverunt et non me noverunt ». Il va donc révéler les secrets de son âme. On connaît son passé maintenant, on le croira : « non mentiri me de me confitentem ». Il veut qu'on se réjouisse de ses progrès et qu'on déplore avec lui ses défaillances. Il veut être aimé en « fraternus animus ». Les cœurs de ses frères doivent être des encensoirs de prières. Ces frères, il veut les servir, à l'exemple de son maître : « filios tuos, dominos meos, quibus ut serviam iussisti si volo tecum de te vivere (2) » ; bien qu'il ne soit lui-même qu'un petit enfant devant Dieu : « parvu-

(1) La calomnie ne l'avait sans doute pas épargné. Une lettre de 397 en serait un indice : « Non desunt scandala, sed neque refugium, non desunt maerores, sed neque consolationes. » L'âme d'Augustin est réfractaire à la haine ; il ne faut jamais, nous dit-il, ouvrir son cœur à un ressentiment, même juste : « quam vigilandum sit, ne cujusquam odium cordis intima teneat, neque sinat ut oremus Deum in cubiculo nostro clauso ostio... subrepit autem, dum nulli irascenti ira sua videtur injusta... incomparabiliter salubrius est etiam irae justae pulsanti non aperire penetrale cordis quam admittere non facile recessuram... » (Epist. 38, 2).

(2) C'est pour eux qu'il a résisté à l'attrait de la vie contemplative : « Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confortasti me dicens », etc. (X, 43, 70).

lus sum (1) ». Il se méfie encore de lui-même, car l'homme est à lui-même un mystère et la force morale a des limites : « quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio ».

Quelles seront les limites de ces aveux? « Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam ». Son analyse part de l'amour de Dieu : « lucem, vocem... odorem... cibum — amplexum interioris hominis mei » (X, 6, 8), parce qu'en trouvant la vérité il a trouvé Dieu, ses délices : « Cum reminiscor tui, delector in te. Hae sunt sanctae deliciae, quas donasti mihi misericordia tua respiciens paupertatem meam ». Ce bonheur de la possession de Dieu, « gaudium de veritate », ce ravissement de la beauté de Dieu lui inspire cet aveu bien connu : « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi... vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splendiduisti et fugasti caecitatem meam, fragasti et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me et exarsi in pacem tuam » (X, 27, 38) (2).

Quand l'union sera parfaite, il n'y aura plus ni douleur ni peine; mais le terme n'est pas atteint ici-bas; de là, la souffrance : « nunc autem... quoniam tui plenus nondum sum, oneri mihi sum ».

Sous la forme antithétique qui lui est restée familière, Augustin nous découvre ses criminelles tristesses en lutte avec les saintes allégresses de Dieu : « contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, maerores mei

(1) Même attitude que dans les *Soliloques*, mêmes vertus, humilité, charité, mais ici à un degré suréminent.

(2) Ce n'est pas là son premier chant d'amour. Après les balbutiements du *De B. V.* et des *Sol.*, dans le traité : *De mor. eccl. cath.*, petit traité de l'amour de Dieu, Augustin, au lendemain de son baptême, célèbre d'une voix plus assurée les merveilleux effets de cette « dilectio » : « amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur... quo cum se anima rapiet in Deum super omnem carnificinam libera et admiranda volitabit pennis pulcherrimis, quibus ad Dei amplexum amor castus innititur » (P.L. 32, I, c. 1329).

mali cum gaudiis malis » (X, 28, 39). L'accent devient pessimiste, les blessures se rouvrent, et les misères de l'âme appellent le médecin : « ecce vulnera non abscondo : medicus es, aeger sum; molestias, difficultates, tolerari iubes eas, non amari, ubi non sit humana vita tentatio?... prospera in adversis desidero, adversa in prospera timeo ».

Tout son espoir repose en Dieu : « Da quod iubes et iube quod vis » (X, 29, 40). Or Dieu nous ordonne la continence, parce que par elle nous sommes ramenés à l'unité d'où nous nous étions écartés pour nous répandre dans la multiplicité des créatures. Et aussi longtemps que la continence n'est pas parfaite, l'amour non plus n'est pas parfait : « minus te amat qui tecum aliud amat quod non propter te amat. O amor, caritas, Deus meus, accende me. »

Nous n'allons pas refaire avec Augustin l'examen de sa conscience délicate, chaste, attentive et fidèle, qui redoute la moindre séduction des sens, même le charme de la musique religieuse, même la beauté de la forme et la splendeur de la lumière, si la contemplation de la beauté intérieure doit en être troublée : « si me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenitaliter me peccare confiteor » (X, 33, 50) (1).

Qu'une vaine curiosité ne s'avise plus de le séduire sous les traits d'une science toute profane : « curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata (2) ».

Ni les jeux du théâtre, ni le cours des astres, n'ont d'attrait pour lui : « Iam theatra non rapiunt, nec curo nosse

(1) Il y a moins de sévérité dans une lettre contemporaine des *Confessions* : « Sicut de hymnis et psalmis canendis, cum et ipsius Domini et Apostolorum habeamus documenta et exempla et praecepta. De hac re tam utili ad movendum pie animum et accendendum divinae dilectionis affectum varia consuetudo est et pleraque in Africa ecclesiae membra pigriora sunt » (Epist. 55 ad inquis. Jan.).

(2) « Unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso coelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur... reprimet, igitur se anima ab hujusmodi vanae cognitionis cupiditate si se castam Deo servare disposuit » (*De mor. eccl. cath.* 21, 38).

transitus siderum (1) ». Mais, cependant, si d'aventure quelque lièvre soudain détale sur la route ou qu'une araignée, un lézard, attire un regard, voilà la méditation interrompue... : « vanus hebesco... stellio muscas captans, aranea retibus suis inruentes implicans... saepe intentum me facit » (X, 35, 37). Heureuses distractions ! Augustin a toujours bien observé.

D'ailleurs, si le joug du Seigneur lui est doux, le cœur d'Augustin n'en est pas moins sensible encore à la louange des hommes, « delectari me laudibus (2) »; mais à la louange il préfère la vérité : « sed amplius ipsa veritate quam laudibus », louanges si naturelles, en somme, dans la vie d'un homme de bien qu'Augustin se demande, douze siècles avant Pascal, s'il n'y a pas encore quelque vanité dans ce mépris de la vaine gloire : « et saepe de ipso vanae gloriae contemptu vanus gloriatur » (X, 38, 63).

Alors même qu'il ne se sent pas coupable, il n'ose se l'avouer à lui-même. C'est qu'il s'examine et se juge selon la loi de perfection et de sainteté qui est le phare lumineux de sa conscience. Son cœur longtemps troublé (« inquietum est cor nostrum donec requiescat in te ») (*Conf.* I, 1, 1) a trouvé la paix : « neque in his omnibus invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea » (X, 40, 55). Ce dixième livre est la confession de

(1) Le dédain profond du théâtre et même de la poésie est déjà sensible dans le *De ver. rel.* : « Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis, divinarum Scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum atque potemus vanae curiositatis fame et siti fessum et aestuantem et inanibus phantasmatis tanquam pictis epulis, frusta refici satiarique cupientem, hoc vere liberali et ingenio ludo salubriter erudiamur », etc. (51, 100, c. 166).

(2) Il en faisait cependant revenir l'honneur à Dieu : « et tamen vehementer cum adversario dimicans, saepe ab eo vulnera capio, cum debellationem oblatae laudis mihi auferre non possum » (Epist. 22). Lettre tout intime à l'évêque de Carthage Aurelius ; on y sent l'âme pénitente des *Confessions* : « mala tamen mea nota sint tibi, sciasque unde pro mea infirmitate Deum rogare digneris... multa sunt quae de vita nostra et conversatione deflerem, quae nollem per litteras ad te venire si inter cor meum et cor tuum ulla essent ministeria praeter os meum et aures tuas ». Repentir et louanges à Dieu, c'est le thème des *Confessions*.

l'âme la plus pénétrée de sève chrétienne, la plus candide, la plus riche, la plus unifiée. La diligente abeille de Dieu, comme l'appelle un de ses contemporains, avait bien butiné : « o vere artificiosa apis Dei », lui écrit l'évêque Severus de Milève, « construens favos divini nectaris plenos manantes misericordiam et veritatem, per quos discurrens deliciatur anima mea » (Epist. 109).

VI

Valeur documentaire des Confessions

a) *Les deux groupes de documents.*

Ces deux goupes : les *Dialogues* et les *Confessions*, ne sont assurément pas identiques. Les *Dialogues* sont les œuvres spontanées, vivantes, reflétant les imprévus de la vie quotidienne. Ce n'est cependant pas une production de dilettante ; une intention les inspire : Augustin veut se mettre au net avec lui-même, exercer la raison de ses interlocuteurs, éclairer et stimuler des amis absents, peut-être même s'adresse-t-il à un cercle plus étendu de lecteurs. Fruits de son expérience religieuse, ils nous donnent des renseignements de grande valeur, insuffisants toutefois et fragmentaires, surtout quant au passé.

Les *Confessions*, par contre, sont une œuvre de réflexions, de méditation religieuse, œuvre dont on peut établir la genèse. Narration, composition, le fond, la forme, tout est subordonné à un but nettement formulé à maintes reprises au courant du livre. Augustin s'y adresse tout d'abord à Dieu. Le lecteur, mis au second plan, est « un encensoir de prières à offrir au Seigneur ». Ce qui est actuel et spontané dans les *Confessions*, ce sont les effusions de piété qui jaillissent du cœur d'Augustin, ornements non sans prix, mais qu'il faut écarter pour retrouver, par dessous, le des-

sin primitif, c'est-à-dire les faits sans commentaire, et reconstituer ainsi le passé de l'auteur.

Or, ces deux documents sont d'accord sur le fait primordial : celui de la conversion. Dans les *Dialogues*, nous en ressentons les effets immédiats ; dans les *Confessions*, nous la voyons exposée méthodiquement. Les *Dialogues* surgissent de l'âme d'un homme qui au sortir d'une crise religieuse travaille à élucider ses concepts par la prière, la méditation, l'examen de conscience. Les *Confessions* ne rappellent, il est vrai, que le travail du pénitent, mais elles se réfèrent, pour le reste, aux *Dialogues* et à la correspondance (« testantur libri... testantur epistulae »).

Dans les *Dialogues*, la conversion ne se révèle que d'une façon secondaire par la connaissance que pouvait avoir Augustin de quelques dogmes de l'Église — Incarnation, Trinité — ou par une certaine connaissance du culte — « sacra mysteria » —. On pourrait en effet n'y voir que la disposition d'esprit d'un lettré à tendances chrétiennes. Donner son adhésion intellectuelle au christianisme, ce ne serait pas encore être chrétien au sens complet du terme. C'est la vérité religieuse devenue principe vital, c'est le christianisme naïf, inconscient, jaillissant spontanément des prières d'Augustin ou de ses réflexions, qui témoignent de sa conversion ; c'est encore ce sentiment si réel de son péché, ce besoin qu'il éprouve, pour guérir, d'un secours divin. C'est cette attitude d'âme humble et sincère qui révèle le chrétien. Aussi Augustin insistera-t-il toujours sur cette vertu fondamentale, l'humilité, pierre de touche de la véritable conversion. Quand il voudra enseigner à un lettré encore païen la voie qui mène à la connaissance de la vérité, il lui dira : « ea est autem prima humilitas ; et quotiens interrogares, hoc dicerem (1) ». Cette voie, il la connaissait bien. Elle l'avait conduit aux pieds du Christ dans le jardin de Milan. Et c'est ce que tout son néoplatonisme n'aurait pu lui inspirer ; car sa conversion n'est pas

(1) Epist. CXVIII ad Diosc., III, 22.

l'aboutissement fatal de sa formation philosophique. Combien d'autres, aux prises avec les mêmes problèmes, n'en ont pas dégagé les mêmes conséquences! C'est à cette minute de sacrifice de l'intelligence et de la volonté qu'il comprit ce qu'il n'eût jamais compris sans cela.

Il faut encore noter ce trait commun aux deux groupes de documents. Soit dans les *Dialogues*, soit dans les *Confessions*, Augustin attribue sa conversion aux prières de sa mère (Esquisse, ch. IV — et *Conf.* III, 11, 12; IX, 8). Il y revient encore dans le « De dono perseverantiae » : « Et in eisdem etiam libris quod de mea conversione narravi Deo me convertente ad eam fidem, quam miserrima et furiosissima loquacitate vastabam, nonne ita narratum esse meministis, ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrymis ne perirem fuisse concessum? Ubi utique praedicavi non solum adversas a recta fide, sed adversas etiam rectae fidei, Deum sua gratia ad eam convertere hominum voluntates (1). »

Il s'agit donc bien d'une conversion au sens religieux traditionnel.

Faut-il craindre vraiment de voir s'accréditer ce que Becker appelle le dogme d'une « subita conversio » d'Augustin? Augustin lui-même n'y croirait pas, lui qui prit la peine d'en décrire si minutieusement les étapes. Seulement le moment décisif fut d'autant plus vivement ressenti que le travail antérieur avait été plus laborieux; la résistance d'une intelligence fière de sa liberté et d'un tempérament avide de jouissances, plus obstinée. Comme le remarque Reuter, personne avant Augustin n'avait eu une conversion aussi intensive; il sortait à la fois de l'hérésie et du paganisme, et sa conversion est en même temps un retour (2). En pleine effervescence de vie passionnelle, Augustin a vécu en somme au sein du paganisme (3).

(1) De dono persev. P.L., 45, X, 2, c. 1026.

(2) Reuter, *August. Studien*, p. 491.

(3) Augustin était évêque depuis quatre ans (399) quand les temples païens furent fermés ou détruits à Carthage. Trœltsch, *Augustin*.

Cette régénération personnelle symbolise donc, en quelque sorte, celle du vieux monde tout entier.

Faut-il regretter avec Thimme que cette conversion ait pris chez Augustin une expansion aussi magnifique? Il semble au contraire que l'âme d'Augustin ait eu besoin du christianisme pour s'épanouir. C'est le christianisme qui a fait de lui un homme de génie.

b) *Christianisme d'Augustin. Philosophie et science.*

Ce chrétien est encore philosophe, remarque Boissier; bien plus philosophe que chrétien, dira Becker; à peine philosophe et pas encore chrétien, affirmera Thimme. Il y a assurément confusion de notions (1). Augustin, le plus grand philosophe chrétien, comme l'appellera Eucken, le dernier grand platonicien (2), qui n'avait jamais mis en doute l'existence de Dieu ni l'immortalité de l'âme, pouvait édifier sur cette double base une philosophie chrétienne. Elle commence à Cassiciacum. La philosophie garde aux yeux d'Augustin un prestige qui s'atténuera, il est vrai, de plus en plus à mesure que s'effacera son rôle; à Cassiciacum le prestige de la philosophie n'a de restriction que sa subordination à la foi chrétienne (*Esquisse*, ch. IV). Augustin y exhorte Romanianus et veut l'amener au même port où il vient d'amarrer sa barque, se souvenant que cette philosophie lui était venue en aide à une époque où la religion n'avait qu'une assez faible prise sur lui. La distinction qu'il établit entre la philosophie qu'il accepte et celle qu'il répudie, il la fera toujours. On l'entendra fulminer à Hippone contre les arguties verbeuses de certains philosophes : « non denique ipsorum philosophorum garrulae argutiae, qui vel Deum prorsus non cognoverunt, vel cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt (3) »; mais on l'entendra louer encore la

(1) « Der einzige grosse Philosophauf dem eigenen Boden des Christentums. » Eucken, *Lebensansch d. gross. Denker*, p. 207.

(2) Troeltsch, *Augustin. Einleitung.*

(3) Epist. 101 ad Mem.

saine philosophie platonicienne : « paucis mutatis, quae christiana improbat disciplina, invictissimo uni regi Christo, pias cervices oportere submittere (1) ».

Dès Cassiciacum cette philosophie, principe vital, aboutira aux mêmes conclusions que celle de Monique, en dépit de l'alliage néoplatonicien qu'elle renferme encore. Elle affirmera de plus en plus sa parenté avec la religion. Suivons les diverses étapes de la conception augustinienne de la *Sapientia* jusqu'à certaines de ses œuvres du dogmatisme le plus authentique ; la source remonte à Cassiciacum. C'est là qu'on disserte sur la « vera et ut ita dicam germana philosophia » (*Esquisse*, ch. IV). Paulin de Nole le rappellera plus tard à Licentius : « iam a pueris ad studia veritatis et sapientiae quod utrumque vere est Christus et omnis boni summum bonum venerabilis Augustini, spiritu et ore flammatum (2) ».

Le « De mor. eccl. cath. » pose la même affirmation : « et quia ipsum nomen philosophiae, si consideretur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae (3) ». Dans ce même livre, Augustin appelle l'Église : la maîtresse de toute sagesse, « totius sapientiae magistram (4) ». Il dit encore ailleurs : « num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum? (5) » ; « sic enim creditur et docetur... non aliam esse philosophiam id est sapientiae studium et aliam religionem (6) » ; et dans le même traité : « ecce unum Deum colo, unum omnium principium et sapientiam qua sapiens est quaecumque anima sapiens est (7) ».

Le *De util. cred.* définit ce que doit être le sage : « cum

(1) Epist. 118 ad Diosc., III, 22.
(2) Epist. XXXII, Paulinus ad Sic.
(3) *De mor. eccl. cath.* P. L. 32, I, c. 1327.
(4) Ibid., c. 1336.
(5) *De Lib. arb.* P. L. 32, I, c. 1254.
(6) *De Ver. rel.* P. L. 34, III, c. 126.
(7) Ibid., c. 171.

enim sapiens sit Deo ita mente conjunctus, ut nihil interponatur, quod separet... sapiens enim, quantum datum est, imitatur Deum ». Dans les *Confessions* Augustin s'écrie avec Job : « ecce pietas est sapientia ». Il nous dévoile dans la méditation d'Ostie la vraie sagesse comme la possession de Dieu : « et ibi vita sapientia est (1) ». La formule la plus brève se trouve dans le *De civ. Dei* : « Christus, vera sapientia (2) ».

Bien qu'il donne une grande importance à la philosophie pendant sa préparation au baptême, Augustin n'a pas attendu d'être à Thagaste pour concevoir la religion comme une puissance supérieure à toute métaphysique; mais sa personnalité religieuse s'élève, son sens catholique s'affine encore pendant la période intermédiaire entre Cassiciacum et Thagaste. Toute sa correspondance intime avec Nébridius en est un témoignage.

« Il fait donc de la gnose, constate A. Naville, puisqu'à côté de l'autorité il admet la raison, veut croire et comprendre et s'efforce de construire tout un système de philosophie; mais tandis que les gnostiques établissent une opposition entre la science et la foi populaire qu'ils méprisaient, Augustin affirme leur parfaite harmonie (3). »

En effet, devenu chrétien, il ne renonça pas à faire usage de ses facultés, persuadé que Dieu ne nous demande pas le sacrifice de la raison. Les *Dialogues* le démontrent, et aussi les œuvres d'inspiration toute chrétienne, la correspondance par exemple : « absit namque ut hoc in nobis Deus oderit in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit inquam ut ideo credamus ne rationem accipiamus sive quaeramus ; cum etiam credere non possemus nisi rationales animas haberemus... » ; et, s'appuyant sur la parole d'Isaïe : « nisi credideritis, non intelligetis » (Is., VII, 9), il ajoute : « ubi procul dubio discrevit haec

(1) *Conf.*, VIII, 1, 2 ; IX, 10, 24.
(2) *De civ. Dei.* C. de V. X., 28, 10.
(3) A. Naville, *Saint Augustin*, p. 96.

duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id quod credimus intellegere valeamus... non debes omnem vitare rationem, quia est et falsa ratio. Hoc est de sapientia dixerim neque enim propterea sapientia vitanda est, quia est et falsa sapientia (1) ». De même dans les traités dogmatiques : il s'agit du Christ, sagesse immuable de Dieu : « quae pauca verba fidelibus nota sunt, ut credendo subjugentur Deo, subjugati recte vivant, recte vivendo cor mundent, corde dato quod credunt intelligant (2) ».

Augustin ne cesse de mettre les catholiques en garde contre le danger de l'ignorance, parce qu'une raison inexercée se laisse plus facilement séduire par l'erreur : « La foi est assurément la voie la plus courte, dit-il à son disciple Evodius, mais tu ne peux réprimer ta passion de raisonner, suis les méandres plus longs de la raison ; elle te conduira, avec l'aide de Dieu (3). »

Même théorie dans le *De Musica* ; la foi s'élève d'un coup d'aile, la raison est lente, mais un esprit développé par l'étude est plus apte à réfuter les hérésies (4). C'est la méthode dont il use avec son fils après son baptême : « Praeludo tecum non ludendi gratia sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possimus (5) ». L'élite doit protéger et éclairer les ignorants par la science : « ut pro eis iam tutissime positis fortissima ratione pugnetur (6) ». Augustin insiste d'autant plus qu'il parle par expérience. Que de fois il discuta, lui encore manichéen, avec des chrétiens insuffisamment renseignés ! (7) Il y a un grand danger soit à croire sans intelligence, soit à exposer la doctrine chrétienne sans méthode :

(1) Epist. 120 ad Cons., I, 3.
(2) *De fide et symbolo.* P. L. 40, VI, c. 196.
(3) *De quant. an.* P. L. 32, I, c. 1042.
(4) *De musica*, ibid., c. 1194.
(5) *De magistro*, ibid., c. 1207.
(6) Epist. 118 ad Diosc., V, 32.
(7) *De duab. an.* P. L. 43, c. 102. *Cont. Faust.*, XIV, 8, etc.

« Quanto nos decet esse cautiores ne illa quae vera narramus sine suarum causarum redditione digesta, aut inani suavitate aut etiam perniciosa cupiditate credantur! (1) »; « repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur, nec in philosophia consecrantur tenenda est nobis christiania religio (2) ».

Même dans les *Confessions* Augustin ne veut pas qu'on fasse de l'ignorance une vertu de piété : « cum enim audio christianum aliquem fratrem illum aut illum ista nescientem et aliud pro alio sentientem, patienter intueor... cum te, Domine, non credat indigna... obest autem si hoc ad ipsam doctrinae pietatis formam pertinere arbitretur et pertinacius affirmare audeat quod ignorat (3) ».

A Cassiciacum, il ne trouve pas encore de réponse à chacune des questions qu'il se pose (sur l'origine de l'âme par exemple, problème qu'il posera encore à saint Jérôme en 415), mais toutes ses investigations, il les entreprend avec la réserve de la soumission à l'autorité du Christ. La foi est assise en lui. Elle lui a fait entrevoir des vérités qu'il ne comprend pas encore, mais dont il ne doute pas : « Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre credit (4) ».

Pendant cette halte de Cassiciacum Augutin avait besoin, plus peut-être qu'à aucune autre période de sa vie, du concours de toutes ses facultés (5).

Augustin ne perdra jamais l'habitude de la philosophie,

(1) *De catech. rudim.* P. L. 40, VI, c. 317.
(2) *De Ver. rel.* P. L., 34, III, c. 128.
(3) *Conf.*, V, 5, 9.
(4) Epist. 120, 8.
(5) « Augustin hatte lange Jahre über in philosophischen Problemen sich bewegt. Sein feuriger Geist war zugleich überaus nachdenklich und gründlich. Es war daher für ihn ein unabweisbares Bedürfnis, die erlebte Erfahrung von Gott in Beziehung zu setzen zu den alten Problemen der Weltanschauung. War ihm erst vom Neuplatonismus her ein geistiges Verständnis der christlichen Lehre aufgegangen, so war es nur konsequent, da er jetzt zum ungehinderten Genuss Gottes als des höchsten Gutes fortgeschritten war, dass er die alten ungelösten Probleme wieder vornahm und sie mit dem

il ne repoussera pas non plus ce que ses maîtres païens lui ont donné d'excellent ; car ce qui est vrai reste vrai, même enseigné par des païens. Il y a donc du bon à prendre chez eux. Il développe cette idée dans le traité du Baptême en se basant sur l'exemple de saint Paul devant les Athéniens : « C'est en Dieu que nous avons l'être, le mouvement et la vie, leur dit-il, comme l'ont enseigné quelques-uns des vôtres. » « Hanc tamen veritatem, explique Augustin, sicut videmus apud impios et sacrilegos inventam non destruit sed confirmat Apostolus, ejusque utitur testimonio ad docendos eos qui ista nesciebant (1) ».

Il reconnaît avoir appris quelque chose aussi chez les Manichéens : « Quod apud vos verum didiceram, teneo ; quod falsum putaveram, respuo (2) ».

Or, comme il ne s'agit pas d'éclectisme, mais d'assimilation au christianisme, Augustin gardera, à plus forte raison, du néoplatonisme les éléments assimilables, quitte à les abandonner plus tard quand son âme plus unifiée se désintéressera de plus en plus d'une spéculation purement métaphysique.

Conclusion :

Si la psychologie fut pour Augustin le chemin de la théologie (3), puisqu'il arrive à Dieu par la connaissance de la pensée humaine et de l'être humain (le maître intérieur) ; si dans cette science il transforme par son propre génie les éléments reçus de ses devanciers (4) ; si en philosophie saint Augustin est encore « le guide de ceux qui aspirent à une foi éclairée et à une science chrétienne (5) », si certains éléments néoplatoniciens s'accordent avec les

Schlüssel seines religiösen Erlebens zu erschliessen sich bemühte. » Seeberg, *Die Bekehrung Augustins.*

(1) *De unico baptismo.* P. L. 43, IX, c. 598.
(2) *De util. cred.* P. L. 42, c. 92.
(3) M. Ferroz, *De la psychologie de saint Augustin,* p. 152.
(4) John Parry, *Augustine's pyschology.*
(5) Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin.* Conclusion.

mystères chrétiens et trouvent même dans ces mystères une explication (1), ne voyons-nous pas les prémices de cette vaste élaboration dans cette retraite laborieuse de Cassiciacum dont les *Dialogues* nous ont gardé l'image vivante et fidèle?

Cette attitude morale enfin, particulière à Augustin à Cassiciacum : soumission au Christ et à l'Église, en même temps que travail personnel d'une pensée toujours active et d'une raison toujours en éveil, n'explique-t-elle pas ce caractère assigné par la tradition chrétienne à la théologie d'Augustin? Homme de tradition, dit Tixeront, homme d'Église, saint Augustin l'est au plus haut point : il vénère cette Église comme la maîtresse de la vérité et il en accepte sans hésiter les enseignements. Mais ses enseignements il les repense pour son propre compte, il les fait siens par la méditation qu'il leur consacre et la forme qu'il leur donne...; le sentiment est manifeste chez lui que ces enseignements n'épuisent pas la vérité qu'ils expriment, que le mystère divin ne saurait être complètement enfermé dans des formules humaines et que, en conséquence, une part doit être laissée dans le christianisme aux élans de la piété et aux intuitions du cœur. Sa doctrine est donc à la fois très orthodoxe et très libre, très traditionnelle et très personnelle...; en marge de la théologie théorique, il écrit une théologie du cœur, une théologie de son expérience personnelle (2). »

c) *Christianisme et professorat.*

Les occupations de ce « chrétien aspirant au baptême » sont aussi incriminées.

Il exerce encore cette profession tant dénigrée dans les *Confessions* (Becker, v. p. 68, juin 1926). Les *Confessions* le montrent terrassé par la grâce, abîmé dans la douleur de son péché (Boissier, p. 10, mai 1926). Il y est question de

(1) Grandgeorges, *Saint Augustin et le néoplatonisme.*
(2) Tixeront, *Hist. des Dogmes*, t. II, p. 356.

fuite du monde ; il semble quitter Milan pour s'imposer une rude pénitence (« einen Busskampf auszukämpfen », Becker, p. 67, juin 1926). Dans les *Dialogues*, c'est tout autre chose. Rien ne rappelle le pieux et ardent néophyte des *Confessions* (Gourdon, p. 16, mai 1926). Il ne mène pas une vie d'ascète, il s'occupe de sciences profanes (Boissier, p. 10, mai 1926).

Remarquons tout d'abord qu'il faudrait avoir une étrange conception du christianisme pour juger l'étude et même l'enseignement des sciences profanes incompatibles avec la religion.

En somme, on ne trouve pas Augustin assez contrit à Cassiciacum. Ceux qui jugent son passé avec le plus d'indulgence feraient volontiers de lui un pénitent public. Qu'avait-il donc de si criminel à expier, ce paisible professeur de Milan, disciple d'Ambroise et adepte de Plotin, ce fils de Monique, ce vaincu du Christ, qui avait consumé sa jeunesse à la recherche de la vérité ?

Ses fautes intimes, il les confesse, dans les *Dialogues*, précisément, avec une candeur qui nous confond et défie toute analyse. Et nous y voyons, dans ces mêmes *Dialogues*, que, conformément au récit des *Confessions*, Augustin a rompu avec une société païenne, qui avait été la sienne, et qu'il s'impose des habitudes de vie chrétienne en rapport avec son nouvel idéal. Les *Confessions* disent qu'il partit plein de joie pour sa longue retraite d'automne : « Benedicebam tibi gaudens profectus in villam cum meis omnibus » (*Conf.*, IX, 4, 7), et les *Dialogues*, par contre, ne reflètent pas seulement la sérénité de son esprit et la joie de son cœur, ils nous émeuvent encore par des accents de douloureux repentir baigné de larmes (De Ord. Sol.). Il y a ici concordance entre les textes. Cette profession de rhéteur qu'Augustin dénigre dans les *Confessions*, il ne la traite pas mieux dans les *Dialogues* (« illam ventosam professionem... cum ista vendebam... », etc. V. *Esquisse*, ch. IV). Plus rien en lui ne rappelle le rhéteur en charge. S'il enseigne la philosophie et explique Virgile à ses élèves,

s'il veut affiner leur sens littéraire et exercer leur raison, ce n'est pas au détriment de leur rectitude morale, aboutissement presque fatal des écoles de rhétorique à cette époque de décadence, où l'art se réduisait à raisonner sur des probabilités, à soutenir indifféremment sur une même question le pour et le contre, à briller par d'ingénieux arguments et par des pointes recherchées, à consumer en préparations stériles le temps laissé libre par les règlements scolaires (1). Un chrétien de la trempe morale d'Augustin était-il encore à sa place parmi ces « venditores verborum »? Tertullien interdit à un chrétien d'enseigner dans les écoles, tout en lui permettant d'y envoyer ses fils se former à la sagesse humaine (2). L'Église, plus tolérante, permettait aux professeurs chrétiens de garder leurs chaires. Augustin aurait pu le faire comme d'autres, comme Victorinus Rhetor, sans éveiller de suspicions, mais, engagé par une promesse sacrée, il tint parole. L'enseignement tel que le pratiquait Augustin à Cassiciacum trouve sa place dans une vie chrétienne sitôt qu'on la considère non pas comme juxtaposée à la vie naturelle, mais pénétrant cette dernière pour l'élever à un niveau supérieur. Sans être un couvent, la villa de Verecundus abrita pendant quelques mois des existences assez sérieuses, où la gaîté, voire même les enfantillages étaient tolérés à leurs heures, mais sous une direction spirituelle parfois austère (V. le *De. Ord.* surtout). Pédagogue, Augustin le fut toujours. Avant et après son baptême, il ébauche encore des traités scientifiques, animés, il est vrai, d'un souffle apologétique (3). Et qu'on ne s'étonne pas de l'entendre disserter, à la veille des invasions, sur l'ordre de l'univers et sur le bonheur. Son âme, au-dessus de la mêlée, gardera longtemps le goût de ces dissertations. On le constate non seulement dans les écrits antérieurs à l'épiscopat (*De lib.*

(1) V. Boissier, *La fin du paganisme*, pp. 186 et s.
(2) Id., *ibid.*
(3) *De imm. an.*, — *De gram.*, — *de Mus.* (avant le baptême d'ap. Rauschen) à Rome; — *De mor. eccl. cath.*, — *De quant. an.*, — *De lib. arb.*

arb. III, le *De Vera rel.*), mais encore dans les plus improvisés de ses écrits, dans sa correspondance. Un exemple typique entre autres serait cette sorte de lettre de direction adressée à la veuve Proba. Augustin lui indique ses devoirs de chrétienne dans un petit traité sur le bonheur et sur la prière, écho lointain des entretiens de Cassiciacum. L'*Hortensius* et saint Paul s'y rencontrent en bonne harmonie. Or Augustin était évêque depuis seize ans, rompu à la polémique, et Alaric venait de piller Rome (1).

d) *Silence des « Dialogues ».*

Il faut reconnaître cependant que les *Dialogues* sont muets sur deux points importants, et ce silence a tout d'abord quelque chose de déconcertant.

La scène du jardin de Milan, pivot de la conversion d'après les *Confessions*, n'y est pas mentionnée. Il n'y est pas dit non plus qu'Augustin ait abandonné sa chaire de rhétorique pour des motifs d'ordre surnaturel. En revanche, le récit de la conversion prend, dans les préfaces du *Contra Acad.*, une teinte philosophique, et les motifs de santé sont mis en évidence à maintes reprises pour expliquer le départ de Milan. Nous sommes en présence de divergences incontestables. Et l'on serait tenté d'envier la bonne fortune du chrétien Elogius, ce collègue d'Augustin, qui, pris au dépourvu un soir à Carthage, devant un texte obscur de Cicéron, sujet de sa leçon du lendemain, s'endormit tardivement, enfermant dans ses rêves le problème non résolu. Augustin, qui se trouvait alors à Milan, lui apparut en songe, dissipa son angoisse et lui expliqua le sens du texte (2).

Ne pouvant évoquer l'ombre d'Augustin, remarquons du moins que ces divergences, qui portent sur des textes écrits à 13 ou 14 ans d'intervalle, ne projettent même pas

(1) Epist. 120 ad Probam (P. L. 33, 2 ep. c. XXX, scripta an. 411 aut 412).

(2) « De cura pro mortuis gerenda. » P. L. 40, VI, c. 602.

une ombre sur le fait capital, celui de la conversion : celle-ci jaillit comme de multiples sources de maintes pages des *Dialogues*. Et pourtant l'auteur ne veut pas nous l'exposer systématiquement.

D'autres livres, et de plus sacrés, ne présentent-ils pas des divergences analogues? Le récit de la conversion de saint Paul, par exemple, n'est pas textuellement le même dans les trois relations des Actes des Apôtres. Sabatier, qui étudie le cas, affirme cependant qu'arguer de ces différences pour nier le caractère historique du récit lui paraît un procédé violent et arbitraire : « Ces différences, en effet, ne peuvent d'aucune façon porter atteinte à la réalité du fait. » Prolongeons la citation, car ce cas n'est pas sans analogie avec celui de saint Augustin : « Se laisseraient-elles parfaitement concilier, ou même n'existeraient-elles pas du tout, ceux qui ne veulent point admettre le miracle ne repousseraient-ils pas avec moins de précision le témoignage du livre des Actes? Comme Zeller l'avoue franchement (Zeller, *Die Apostelgeschichte*, p. 197), leur négation tient à une conception philosophique des choses, dont la discussion ne rentre point dans le cadre des recherches historiques (1). » En effet, devant la conception chrétienne de la conversion, ces divergences de textes perdent leur importance.

Cette « teinte philosophique, dont parle Gaston Boissier, est bien l'un des aspects réels de la conversion d'Augustin (assimilation antérieure à Cassiciacum, du néoplatonisme et du Nouveau Testament). Elle est mise inconsciemment en valeur par lui devant l'esprit de Romanianus, lettré imbu des préjugés de sa classe, à qui il serait prématuré de montrer tout d'abord la religion dégagée de toute ambiance. La foi religieuse n'en est pas moins vivace dans la conscience d'Augustin, bien qu'elle n'envahisse pas encore tout le foyer. L'épisode du jardin, qu'il n'a pas inventé assurément, est encore enveloppé d'un mystère trop sacré pour être extériorisé.

(1) A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 51.

Lorsque, par contre, dans les *Confessions*, Augustin en arrive à cette même phase, il insiste inconsciemment et sciemment à la fois sur l'aspect religieux de sa régénération morale. L'aspect philosophique lui semble accessoire. Ses lecteurs savent où le retrouver, s'ils y tiennent. Une sorte de synthèse s'opère dans les Rétractations. Cette sage discrétion qui, sans jamais altérer la vérité, se réserve dans certains cas le droit au silence, suffirait à justifier Augustin, s'il en était besoin, de n'avoir pas réitéré à ses amis, dans les préfaces des *Dialogues*, le mobile secret de ses actes. Tillemont, qui travaille sur les textes, accepte l'explication que donnent les *Confessions* : c'est à cette faiblesse de son poumon, ajoute-t-il, qu'il rapporte la cause de sa retraite dans les premiers ouvrages qu'il fit ensuite sans rien dire de ce qui lui était arrivé dans le jardin ; sans doute par la même modestie qui fit qu'il ne voulut communiquer qu'à ses plus intimes amis le dessein même de la retraite et qu'il résolut avec eux de n'en parler à personne, et par laquelle encore il ne voulut pas quitter sa chaire avant les vacations (1).

Trois siècles n'ont rien enlevé à la valeur de cette explication. La préface du Traité sur le bonheur correspondait d'ailleurs, bien que sous une forme moins précise peut-être, au récit des *Confessions* (Esquisse, ch. IV).

e) *Anticipations dans les « Confessions »?*

N'y aurait-il pas, dans les *Confessions*, « déplacement des pièces de la mosaïque », pour parler le langage de Becker, anticipations conscientes ou inconscientes ? Les pièces de la mosaïque nous semblent soudées par une si rigoureuse logique que nous ne voyons pas ce qui a « bougé » dans l'ensemble.

Augustin ne verrait plus qu'un contraste entre hier et aujourd'hui, dit Harnack (V. p. 9, mai 1926).

(1) Le Nain de Tillemont, *Mémoires*, art. XXXIV, « saint Augustin », p. 82.

Il confond soumission au christianisme et assimilation au christianisme (Thimme, V. p. 76, juin 1926). L'image du passé est faussée par le point de vue dogmatique (Becker, V. p. 66, juin 1926).

Il s'agit de distinguer entre le fait et l'interprétation du fait. Nous avons remarqué, en analysant les *Confessions*, que le style biblique d'Augustin, son point de vue ascétique, cette transposition du réel dans le surnaturel, ces effusions de prières, de reconnaissance, ces gémissements de repentir, toute cette conception de la vie selon la loi de la perfection absolue, tout cela jette d'abord quelque confusion dans l'ensemble. Augustin paraît être conscient de ce danger et prend la précaution, à maintes reprises, de mettre le lecteur en garde contre une interprétation erronée de son récit. Il l'avertit : « nesciebam quid ageres mecum » (*Conf.* III, 4, 8); « haec tunc non noveram » (Ibid.); « necdum mihi haec apostolica nota erant » (III, 4, 8); « nor enim sicut modo loquor ita sensi » (III, 4, 9); « non enim tenebam Deum meum Jesum humilis humilem » (VII, 18, 24); « quid sacramenti haberet verbum caro factum no suspicari quidem poteram » (VII, 19, 25); « non quidem his verbis sed in hac sententia multa dixi tibi » (VIII, 12, 28), au moment où il interprète l'émotion de la crise par un verset de psaume. Et en même temps s'affirment ses scrupules de sincérité et une maîtrise de soi que ne troublent même pas les souvenirs les plus dramatiques de sa vie : « itane est, ut recolo, Domine Deus meus, arbiter conscientiae meae? coram te cor meum et recordatio mea... » (V, 5, 11). Ceci à titre d'exemple pris au hasard. C'est la note dominante de l'œuvre. Augustin s'adresse à Dieu, qui le connaît mieux qu'il ne se connaît lui-même. Que sa mémoire lui ait fait défaut sur quelques points secondaires, échappant au contrôle de la critique, c'est probable, c'est même inévitable, mais les faits essentiels, l'enchaînement logique des stades de la conversion, ne sont pas atteints par ces arguties. Augustin ne prétend pas avoir épuisé dès sa conversion la doctrine de l'Église sur la

rédemption par le Christ. Et cependant sa prière s'inspirait des psaumes et de saint Paul (1), et il n'était pas homme à se contenter, à 32 ans, d'une lecture superficielle. Il suivait les instructions d'Ambroise, vivait près de sa mère dont il appréciait les avis; surtout il pensait par lui-même. Il trouvera tout naturel, plus tard, qu'un aspirant au baptême ait des connaissances religieuses : comment pourrait-il, dans le cas contraire, demander à entrer dans la communauté chrétienne? Il recommande aux prêtres chargés de la préparation immédiate d'exposer brièvement les matières de la foi, s'ils s'adressent à des lettrés instruits dans les sciences libérales, pour ne pas les lasser en leur répétant ce qu'ils savent. Ils y ont assez réfléchi eux-mêmes (2).

Dans les *Confessions*, Augustin juge tout son passé d'un point de vue ascétique si rigoureux qu'il donne au lecteur le droit, s'il ne lui impose même pas le devoir, de le réhabiliter moralement. C'est là surtout qu'il faut se garder de prendre le texte à la lettre et de faire d'Augustin une sorte

(1) Harnack lui rend justice sur ce point : « Mit unübertrefflicher Feinheit hat er ohne viele Worte, ja in keuscher Zurückaltung, in den Confessionen an das nie in ihm erloschene Verhältniss zu Christus erinnert, bis er in VII 24 kräftig markiren darf. Man kann nicht zweifeln, dass auch seine... Ausführungen über den persönlichen lebendigen Gott, über die Unterscheidung von Gott und Welt, über Gott als den Schöpfer, über die Gnade als das allmächtige Prinzip doch schon von jener Ueberlieferung bestimmt sind, und man muss daran erinnern, dass seine intensive Beschäftigung mit Paulus und den Psalmen sofort begonnen hat, nachdem er mit den Manichäern gebrochen hatte und durch den Neuplatonismus über Gott als spiritualis substantia sicher geworden war. Auch die scheinbar rein philosophischen Ausführungen in den ältesten Schriften sind schon von dieser christlichen Gewissheit beherrscht » (Harnack, *Dogm. Gesch.*, III, p. 116).

(2) « Difficillimum omnino est ut non multa nostrarum scripturarum litterarumque cognoverit, quibus iam instructus ad sacramentorum participationem tantummodo venerit. Tales enim non eadem hora qua Christiani fuerint sed ante solent omnia diligenter inquirere et motus animi sui cum quibus possunt, communicare atque discutere » (*De cat. rud.* P. L. 40, VI, c. 318.

de héros débauché de roman moderne. Un caractère ne s'improvise pas. Le baptême n'est pas un brevet de perfection. Malgré ses écarts de jeunesse et les concessions longtemps accordées sans trop de scrupule à son tempérament sensuel, Augustin ne fut jamais si mauvais qu'il veut nous le faire croire. Nous trouvons des garants de sa valeur morale dans les *Dialogues* (v. Esquisse, ch. IV), dans les confessions mêmes; dans ses écrits antimanichéens, nous voyons que, séduit dans sa jeunesse par la doctrine de la secte, il n'en avait pas adopté les mœurs (1), et encore occasionnellement dans des témoignages contemporains. Un ancien condisciple lui rappelle qu'il fut toujours un étudiant sérieux (2).

Même son union irrégulière, ce que Tillemont appelle « se régler dans son dérèglement », demande à être jugée selon les mœurs de l'époque et en tenant compte du caractère d'intimité morale qui la relevait (3).

Aussi, bien que l'expression de Becker nous semble un peu forcée (image du passé faussée par le point de vue dogmatique), la critique moderne n'a pas tort de porter un jugement moins rigoureux sur la jeunesse de saint Augustin. Il lui restait encore assez de motifs pour répandre des larmes à Cassiciacum dans le silence de sa conscience.

(1) « Nos autem graviter commoti, graviter etiam questi sumus », etc. (de Mor. man. XIX, 68).

(2) « Cum optime inquis te noverim longe adhuc a fide christiana sepositum et studiis olim deditum litterarum quietis et honestatis fuisse cultorem » (Epist. 93, n. 51, ad Vincent.).

(3) « Permanent concubinage, though it lacked the ordinary legal forms and was not recognized by the civil law as a legal marriage, had in it no element of immorality. This the Church allowed from the beginning while Pope Callistus I broke through the barrier of state law, and saised to the dignity of Christian marriage permanent unions betwenn slave and free, etc. The Council of Toledo, held in 400, says in its seventeenth canon : if a man has no wife but a concubine instead of a wife, let him not refuse communion; only let him be content to be united with one woman, whether wife or concubine » (*The Catholic Encyclopedia*, vol. IV, p. 207).

CONCLUSION

Ces *Confessions* sont-elles donc un document? C'est assurément un document psychologique d'une incomparable valeur, les annales spirituelles de l'âme humaine, en quelque sorte, d'un caractère à la fois individuel, car c'est bien son propre cœur tumultueux qu'Augustin expose à la loupe de ses réflexions et de ses analyses — et pourtant général. Nous y voyons l'âme elle-même, la créature de Dieu, faite pour trouver son bonheur en lui, se mésalliant et se dégradant à mesure qu'elle s'éloigne de cet idéal, purifiée et apaisée sitôt qu'elle est docile à l'appel de la grâce.

Ce livre, d'une psychologie non pas abstraite, mais vivante, — « physiologique (1) », comme l'appelle Harnack, car les expériences sont faites à même la chair vive de l'âme, — ce livre est un document indispensable pour établir la biographie d'Augustin, unique même pour toute la période antérieure à la conversion, puisque Possidius, le premier biographe, sachant que le livre est entre toutes les mains, se dispense de refaire le travail (V. p. 72). C'est un document nécessaire pour l'interprétation intégrale des *Dialogues*, il les éclaire et les complète sur plus d'un point, document enfin qui n'est pas de valeur partielle et intermittente, bon à consulter jusqu'à une certaine date de la vie de l'auteur pour l'abandonner ensuite; parce que c'est

(1) « Das psychologische Genie der patristischen Periode (Augustin) weil er das theologische Genie gewesen ist; indem er sich dabei nicht leeren Träumereien hingab, sondern mit einer wahrhaft « physiologischen Psychologie » alle Zustände des Innenlebens von den elementaren Vorgängen bis zu den sublimsten Stimmungen durchforschte ist er der wahre Aristoteles einer neuen Wissenschaft geworden » (Harnack, *Dogm. Gesch.* III, p. 98).

Pour une caractéristique plus complète de cet aspect des *Confessions*, il y aurait à recourir à maintes reprises à l'étude de Misch.

un document digne de foi. Et nous donnons à cette affirmation une caution rassurante, c'est-à-dire le témoignage du savant critique qui le premier cependant parut discréditer la valeur documentaire de ce livre. Dans l'article qu'il écrivit en 1905 sur les « Rétractations », Harnack rappelle à ses lecteurs qu'Augustin avait conçu le plan de ce livre, lui aussi unique en son genre, en 412, à l'âge de 56 ans, après 25 ans de carrière d'écrivain chrétien. Il ne put cependant réaliser son projet que 3 ans avant sa mort, en 427.

Dans ce livre, à la fois « defensio » et « retractatio », Augustin — nous suivons l'analyse de Harnack — note, avec une exactitude minutieuse, chaque terme qui pourrait paraître non pas seulement inexact, mais inutile : « jedes unnütze Wort, das er geschrieben hat, lastet ihm schwer auf der Seele ». Il examine toutes les nuances de ses jugements. On sent à chaque ligne l'effort consciencieux d'une âme véridique entre toutes. Nul indice, dans cet esprit vigoureux, de verbiage sénile : « Von der « loquacitas senilis » ist nichts in den Ausführungen zu bemerken. Präcis und knapp ist Alles gehalten. So schreibt kein müder und stumpfer Geist; nein, die Augen dieses Mannes waren noch hell und sein Geist klar und scharf. Das bezeugen übrigens auch die gleichzeitig und später von ihm verfassten Schriften; sie lehren, dass ihm noch alle litterarischen Mittel zu Gebote standen, dass also die schriftstellerische Einfachheit dieses Werkes eine gewollte war..... Es ist ein geschlossenes und deutliches Charakterbild. Dieses Werk ist das Denkmal des grossen Mannes in der Epoche seiner Vollendung : Niemand vermag ihm ein würdigeres zu setzen. » Quand il a évolué, continue la critique, il le constate, car il évolua : sa philosophie et sa foi devenant toujours plus « théocentriques », ses énergies se canalisèrent : « Nichts hat sich in Augustin entwickelt was nicht schon in ihm angelegt war als er seine christliche Schriftstellerei begann. Enger und gebundener musste er werden, um dem beispiellosen Reichtum seines Gefühlle-

bens..... in Kraft zu verwandeln... Das was als Enge und Gebundenheit bei ihm erscheint, hat seinen letzten Grund in seinem immer gewaltiger sich entwickelnden Gottesglauben (1). »

Or, saint Augustin a-t-il jamais désavoué les *Confessions*? Bien au contraire : « Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim quod ad me adtinet hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt, cum leguntur, quid de illis alii sentiant, ipsi viderint multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio (2). » S'il y avait eu des divergences fondamentales entre les *Confessions* et les *Dialogues*, Augustin ne les eût-il pas loyalement signalées? Il avait encore les textes; la similitude de quelques expressions porte à croire qu'il les utilisa pour la rédaction des *Confessions* (3). Que dit-il des *Dialogues*? « quae catechumenus iam, licet relicta spe, quam terrenam gerebam sed adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi... et leguntur utiliter... quicumque ista lecturi sunt, non me imitentur errantem sed in melius proficientem... cum ergo reliquissem vel quae adipisci volebam et me ad christianae vitae otium contulissem, nondum baptizatus », etc. (4).

Cet homme qui a tant aimé la vérité, qui l'exigeait avec une rigidité de conscience stupéfiante pour nos concessions modernes, qui stigmatise impitoyablement tous les « pieux motifs » pour lesquels des consciences moins délicates transigent avec la vérité intégrale, parce que tout mensonge tue l'âme : « os autem quod mentitur occidit animam » (5), cet homme s'est reconnu dans les *Dialogues*, il s'est reconnu dans les *Confessions*, et il demande au

(1) Harnack, *Sitzber d. preuss. Akad.*, n. 53, 1905.
(2) Retract., II, XXXII, 1.
(3) Misch, *op. cit.*, p. 434, note 2.
(4) Retr., I, 1, 3.
(5) Voir tout le *De Mendacio* et le *Contra Mendacium*. P. L. 40, 6, VI.

lecteur de le comprendre tel que lui-même il se décrit, d'accepter le récit de son passé tel que la pleine possession de ses facultés (1) en sa quarante-cinquième ou quarante-sixième année, tel que sa prodigieuse mémoire (dont témoignent sa correspondance et tant d'autres écrits) lui commandaient de le faire, avec le recul nécessaire pour objectiver le phénomène de sa conversion, dont l'impression était toujours si vivace dans son souvenir. Il n'avait jamais cessé de s'examiner, de se juger, de condamner les errements de sa jeunesse; les traités qui relient les *Dialogues* aux *Confessions* aussi bien que la correspondance en donnent la preuve. Si Rousseau — et c'est l'unique parallèle à établir entre ces deux génies si différents et si différemment inspirés dans la composition de leur autobiographie, — si Rousseau, au dire de Faguet, n'a pour ainsi dire pas quitté son moi de la trentième année, tant il a continué de le chérir (2), ne peut-on pas affirmer que saint Augustin n'a jamais oublié ni sa vingtième ni sa trentième année parce qu'il n'a jamais cessé de les pleurer?

N'est-il donc pas équitable d'apporter à la lecture de ces *Confessions*, sans préjudice pour les exigences de la critique, cette simplicité confiante et cette bonne foi qui animent l'auteur lui-même envers ses lecteurs lorsqu'il les convie à louer avec lui le Seigneur de l'œuvre de régénération morale qui s'accomplit un jour en lui?

Qu'il nous pardonne, ce noble et doux génie, devant qui toute analyse semble irrévérencieuse, d'avoir tenté « vel incondita ac rudi voce » cette réhabilitation de son livre préféré. En le renfermant, nous entendons sa voix nous redire : « Venite et audite, et narrabo vobis, omnes qui timetis Deum, quanta fecit Dominus animae meae » (Ps. 65).

H. Gros.

(1) « Augustin war einer der wenigen hervorragenden Schriftsteller, die in voller Manneskraft bei unverkümmerter Frische des Nacherlebens nicht erst in später Betrachtung ihr Leben geschreiben haben » (Misch, *op. cit.*).

(2) Em. Faguet, *Et. litt., XVIII^e s.*

Un livre sur la mystique [1]

La Vie Spirituelle (2) a jadis analysé et loué comme il convenait le volume de Dom Butler sur le mysticisme occidental; plus précisément : sur l'enseignement de saint Augustin, saint Grégoire et saint Bernard touchant la contemplation et la vie contemplative. Par ailleurs, on y vantait à juste titre une rare « pénétration » : l'auteur excelle en effet dans l'art difficile de lire les textes anciens; et tel passage de saint Augustin où le commun des traducteurs n'avait rien découvert de notable, développe chez lui des richesses de sens et de doctrine. On a ressenti, à lire ses pages, l'impression de quelque chose de « sain » et de « rafraîchissant », « comme il arrive moins fréquemment, lorsqu'il s'agit du mysticisme moderne » : tel est en effet le privilège de la simplicité antique. Les connaisseurs enfin ont apprécié l'agrément du style (3). Bref, ce livre érudit fut encore un livre aimable et bienfaisant.

La seconde édition, récemment parue, apporte peu de changements au corps de l'ouvrage. L'épilogue, sur la foi que méritent les mystiques, venait après la deuxième partie, consacrée à la vie contemplative, et servait de conclusion; il a été heureusement avancé à la fin de la première partie, qui a en effet pour sujet la contemplation. L'appendice concernant la nature de l'extase et l'extase intellectuelle de Plotin, l'aurait, semble-t-il, avantageusement suivi; de même l'addition à l'appendice, qui est nouvelle.

Ce qu'on y remarquera surtout, ce sont « les pensées d'après »

(1) *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. Neglected chapters in the history of religion.* By Dom Cuthbert Butler, benedictine monk of Downside abbey. Second edition with afterthoughts. Constable, London, 1927. Gr. in-8, LXXXV-352 pp. Prix : 12 sh.

(2) Supplément de septembre 1923, p. 304-307.

(3) Comptes rendus de *New Witness* et de *Aberdeen Press*.

(afterthoughts), placées tout au début (p. XI-LXXXV), « mais qui sont pourtant des pensées d'après, suggérées par les critiques et questions faites à propos du livre, par une lecture aussi et une réflexion plus poussées » (p. XI). Elles ont trait à divers aspects généraux de ce que l'on peut appeler la question mystique. Un sommaire (§ 14, p. LXXIX-LXXXV) permet de prendre rapidement connaissance des thèses adoptées par l'auteur.

Il en est de fort justes, celle-ci par exemple, déjà longuement développée d'après saint Augustin, saint Grégoire et saint Bernard, que la contemplation est ouverte à tous et possible en tous états (n. 5 et 6).

Il est également vrai que saint Jean de la Croix n'a pas connu de prière intermédiaire entre la méditation discursive et la contemplation infuse. D. B. conclut qu'il vaudrait mieux abandonner le terme de contemplation acquise (n. 13). Plusieurs ne s'y résigneront pas facilement. Aussi bien, on conçoit que la réflexion pieuse, chez certains esprits de tendance plus spéculative, prenne parfois la forme d'un simple regard sur la vérité possédée. Néanmoins, lorsqu'une âme atteint cette immobilité, c'est la plupart du temps qu'elle est aidée du Saint-Esprit, au moins de façon latente. « La foi seule et nue nous laisse dans l'obscurité, dit Jean de Saint-Thomas. Aussi, quiconque procède selon le mode ordinaire dans la contemplation de la seule foi ne tarde pas à tomber dans la tiédeur, incapable de persévérer longtemps. Les contemplatifs, qui s'efforcent de pénétrer les mystères..., doivent nécessairement user du don d'intelligence... C'est que la foi ne contemple pas, mais assentit obscurément (1). »

D'autres assertions nous semblent moins fondées.

Les théologiens, dirait-on, inspirent quelque défiance au vénérable auteur. Gent redoutable, dont la logique vous enserre comme dans un filet, et vous met en la gênante alternative, ou d'admettre ses conclusions, ou de trouver le vice du raisonnement. Si l'on ne découvre pas ce point faible, et si pourtant l'on ne veut pas des conclusions, que reste-t-il que de prendre congé discrètement? Mais on n'a point prouvé pour autant qu'elle soit dans le faux (cf. n. 11). Au reste, pourquoi reculer devant cette thèse, soutenue avec tant de force, mais aussi tant de nuances, par le R. P. Garrigou-Lagrange, que les plus hauts

(1) *De donis*, a. 1, n. 12.

états de la contemplation mystique sont dans le développement normal de la vie chrétienne (cf. n. 9 et 11)? La grâce ne renferme-t-elle pas le germe de la vision béatifique elle-même? Puis, D. B. affirme avec raison que la vraie sainteté est accessible en toute condition de vie (n. 10). La sainteté est-elle donc autre chose que la vie de Dieu en nous, notre transformation en lui? Et la transformation totale, œuvre par excellence de l'Esprit divin, se pourra-t-elle atteindre sans une purification totale du cœur et de l'intelligence par le même Esprit? D'autre part, s'il est incontestable que le concours surnaturel, comme le naturel, s'adapte aux tempéraments, ou spéculatifs ou pratiques, est-il concevable que la connaturalité divine de la grâce, parvenue à de très hauts degrés, ne soit pas la cause de vues pénétrantes, en se réfléchissant sur l'intelligence et en mettant en branle les dons du Saint-Esprit relatifs à la connaissance? *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est* (1). Telle est, croyons-nous, la doctrine des anciens : tant vaut la vie, tant vaut la prière; et D. B., qui les connaît si bien, ne se souvient-il plus de l'y avoir lue, particulièrement chez Cassien?

La théologie des dons du Saint-Esprit ne se trouve point toute construite dans l'Écriture (cf. n. 12). Elle y a toutefois ses principes. La tradition lui fournit aussi de bien solides éléments. Quant à la synthèse thomiste, elle n'est pas seulement douce au cœur et bienfaisante, mais elle apparaît très belle, très grande et très forte dans son armure éclatante de fer battu; et l'on n'a pas encore aperçu que les attaques de Scot et de ses disciples l'aient sérieusement ébranlée (2).

Il nous semble que la spéculation humaine mérite plus de confiance. Assurément, la théologie systématique qui oublierait les données scripturales et traditionnelles, le fait concret et les réalisations contingentes, raisonnerait à vide. Mais les bons travailleurs de la théologie et de la recherche positives ne font pourtant que lui fournir sa matière; leur rôle est dispositif et préparatoire. Sans le labeur, très dur aussi, mais qui remporte de plus magnifiques récompenses, de l'affinement des concepts, de leur rapprochement, de leur systématisation, les multiples observations de détail feront toujours l'effet de

(1) I Cor. VI, 17.

(2) Sur la question des dons du Saint-Esprit, voir l'article très complet du R. P. Gardeil, *Dict. théol. cath.*

matériaux insuffisamment élaborés et un peu confus : vague royaume de l'incertain et du variable. C'est que l'homme est essentiellement raisonnable; et raisonner, ce n'est pas seulement discourir, c'est aussi construire, et puissamment assembler dans l'unité d'une vue dominatrice la multitude sans nom des acquisitions de l'esprit. Sans la synthèse, nulle science ni sagesse. Et la théologie est une science à la fois et une sagesse, même la théologie mystique.

Nous ne pensons donc pas que l'on puisse espérer du seul empirisme, quelles qu'en soient les ressources, les définitions désirées de la contemplation infuse et de l'expérience mystique (cf. n. 14 et 15). D'autre part, la théologie systématique s'est essayée à les donner; et si ses conclusions ne s'imposent pas avec la clarté de l'évidence, elles ne laissent pas de satisfaire grandement l'esprit : n'est-ce pas déjà beaucoup de s'être approché du mystère par des voies sûres ?

D. B. tient pour une perception expérimentale, directe, non pas de l'essence de Dieu, mais de son existence et présence (n. 2); il invoque en maints passages la certitude inconfusible des mystiques d'avoir rencontré Dieu. Si l'on s'entend bien, il n'y a rien là que de légitime, et que le Thomisme n'ait depuis toujours reconnu. Saint Thomas n'a-t-il pas enseigné que Dieu était pour l'âme en état de grâce un objet d'expérience? Seulement, en homme qui sait la valeur des mots, il dit modestement : « Une connaissance quasi expérimentale (1) », « une certaine connaissance expérimentale (2) »; réservant sans aucun doute le terme d'expérience *sine addito* pour la vision intuitive. Dès lors, comment les Thomistes seraient-ils, on ne dit pas étrangers ou hostiles, mais indifférents à cette doctrine? D. B. le craignait, lorsqu'il eut l'heureuse fortune de rencontrer les fortes études publiées naguère dans la *Revue Thomiste* par le R. P. Gardeil. Quiconque les a lues comme lui, comprendra qu'il en ait été grandement impressionné. Cependant, quelques années auparavant déjà, le R. P. Joret, chez qui D. B. s'étonne — oh ! sans amertume : « l'âpreté du théologien » est bien la seule chose du monde qu'il ignore — de n'avoir pas vu la moindre mention d'une chose de cette importance, écrivait, dans un article très étudié et très touchant sur « l'intuition

(1) *In I Sent.*, d. XIV, q. 2, a. 2, ad 3 ; d. XV, q. 2, ad 5.
(2) *Sum. Theol.*, I^a, q. 43, a. 5, ad 2.

obscure de Dieu (1) », ces lignes fort significatives : « Le sentiment de ces effets psychologiques qui nous viennent de l'Hôte divin, donne *une conscience encore plus vive de l'existence de Dieu et de sa richesse essentielle.* » Il poursuit, à la vérité, par des mots qui sembleraient indiquer un raisonnement : « Il est la cause de tous ces bienfaits que mon âme éprouve. » Mais il sait trop bien qu'une expérience n'est pas une inférence, pour ne pas ajouter aussitôt : « *Je sens Dieu en moi comme un être vivant* (2). » Et il est bien superflu de dire que l'auteur ne prétendait par là qu'exploiter fidèlement un héritage de famille. Même, l'école thomiste tient généralement que l'expérience mystique commence avec l'exercice des dons du Saint-Esprit relatifs à l'intelligence (3), bien plus large en ce point que D. B. lui-même (cf. n. 12) : elle proclame du reste que l'union des plus hauts états d'oraison revêt un caractère bien autrement intime que n'était celui des débuts.

Reste à expliquer cette expérience et perception de Dieu, à déterminer son essence. *Hic labor, hoc opus.* Puisque Jean de Saint-Thomas semble avoir poussé plus loin que personne en cette matière, qu'il soit permis de le citer. Il dit que « la sagesse nous fait connaître Dieu par le moyen d'une certaine connaturalité et union avec lui en qualité de source vivifiante, comme s'il était la vie de notre vie et l'âme de notre âme par son intime présence et par l'infusion en nous, non seulement de l'être naturel, mais aussi de l'être de grâce (4). » Il fait appel, comme point de comparaison, à l'expérience que nous avons de l'existence de notre âme, dans et par ses actes : « Encore que Dieu y soit connu (dans l'état de voie) obscurément et par la foi, il est pourtant connu par une sorte de toucher expérimental, s'il ne l'est point par une vue ; de même que nous ne voyons pas notre âme, mais la sentons néanmoins comme un objet présent *par l'expérience de la vie qu'elle nous communique*, car elle nous informe réellement et à la fois nous

(1) *Vie Spirituelle*, oct. 1921, p. 1-57.

(2) P. 51, n. 2. On trouve des pensées analogues dans un article du R. P. Garrigou-Lagrange, *Vie Spirituelle*, Supplément de mars 1923, p. 116. Lui aussi est donc innocent d'une omission qui étonnerait justement D. B., si elle était réelle.

(3) Lire en particulier Jean de Saint-Thomas, *De donis*, a. 2, n. 13 et 31.

(4) *De missione Personarum*, a. III, n. 12.

présente *les signes* de cette information, ainsi Dieu, réellement présent en nous comme cause et principe de tout l'être par l'immensité, se manifeste à nous spécialement par la grâce en qualité d'objet intime et expérimentalement connaissable, ici-bas d'une manière cachée et *par des signes*, dans la patrie par la vision, mais néanmoins dès maintenant spécialement et réellement présent, *et quasi stans post parietem* (1). »

Qu'est-ce donc essentiellement pour ce maître que l'expérience mystique ou contemplation infuse ? Une connaissance. — Que peut être en effet une expérience, sinon une connaissance ? — Une connaissance obtenue grâce à la lumière supérieure des dons, qui en est l'élément formel. Une connaissance de Dieu *ex affectu*, par connaturalité, dans les impressions vivifiantes de la charité et de la clarté divine, et en tant qu'il en est la source immédiatement jaillissante : voilà l'élément matériel. Ainsi l'expérience nous est-elle donnée de notre âme dans ses effets, en tant qu'elle est connotée par les actes qui sourdent de ce fond vivant. Intermédiaire entre la foi ordinaire et la vision, la connaissance mystique est de sa nature l'*acte* le plus explicite qui soit possible ici-bas, de l'intellectualité divine de la grâce et de la présence objective de Dieu qui en résulte dans l'âme.

Ce disant, Jean de Saint-Thomas n'a rien innové, s'il a progressé. Plus profond que nul autre, plus que nul autre également il eut le souci de la fidélité : on dirait que, semblable encore en ce point à son incomparable maître, l'humble docilité fait une partie essentielle de son génie.

Dans son puissant effort pour rajeunir son exposé et lui faire rendre tous ses effets, l'éminent théologien qu'est le R. P. Gardeil s'est finalement imposé les mêmes limites. Il écrit en effet dans la *Revue Thomiste* de juillet 1925 (2) : « Par son amour elle (l'âme) est attirée vers Dieu : cela ne peut avoir lieu sans qu'elle en ait pleine conscience, ni sans que le sentiment de charité intense qui l'attache à Dieu comme à son centre se réfléchisse sur son esprit, sans donc que celui-ci expérimente, sous l'instigation d'un amour (dirigé par l'Esprit de Sagesse), le Bien infini qu'il ne voit pas, mais *qu'il perçoit dans ses attirances*, par la communication que la charité lui fait de ce qu'elle éprouve. »

(1) *De missione Personarum*, a. III, n. 12.
(2) P. 339.

Nous avons dans ces éloquentes paroles l'essence même de la thèse traditionnelle et thomiste; on ne s'en écarterait pas sans un grave dommage de la doctrine et de la direction spirituelle. C'est cette tradition que des théologiens très distingués de l'Ordre de saint Dominique et d'ailleurs, insuffisamment appréciés, croyons-nous, par D. B. ont voulu maintenir, prêts du reste à accueillir favorablement tout progrès qui s'y accorderait.

Ce progrès se fera-t-il? Qui en pourrait douter, puisque le Saint-Esprit ne cesse d'opérer dans l'Église, et que partant la théologie est appelée à des conquêtes indéfinies sous la direction du magistère suprême. Un livre tel que *Le mysticisme occidental*, par « la dévotion personnelle » (p. XLVI) et l'amour des hautes questions qui l'ont inspiré, par le goût de la mesure et le grand sens pratique qui s'y manifestent, par la lecture immense qu'il suppose et les réflexions qu'il suggère, par son universelle bienveillance et sa belle loyauté, est certes, en dépit des désirs qu'il laisse imparfaitement satisfaits, de nature à l'aider puissamment.

fr. E. Pichery,
moine bénédictin.

Le Livre de Job [1]

Il ne fallait pas moins que la haute compétence du P. Dhorme pour oser aborder les problèmes difficiles que soulève l'étude du Livre de Job. Quelle est la place du Livre au canon, quel en est le genre littéraire, l'ouvrage est-il de la même tête, de la même main, ou bien avons-nous affaire à une compilation d'un livre populaire en prose et de plusieurs poèmes ? quel est le pays d'origine des personnages mis en scène ? comment dans le cliquetis des discussions discerner l'enseignement du livre ? quelle solution donne-t-il au problème du mal? peut-on arriver, par l'étude des influences subies ou exercées par le livre, à déterminer approximativement la date de sa composition? où et par qui a-t-il été composé ? etc., tout autant de questions dont la solution est rendue difficile par la pauvreté des données traditionnelles, et que le P. Dhorme a traitées avec une rigueur de méthode et un tact vraiment remarquables. Et c'est bien le Livre de Job que le R. Père nous explique, je veux dire qu'il ne s'est point cru autorisé à bouleverser le texte d'une façon arbitraire, et que les rares transpositions qu'il propose discrètement sont toujours appuyées de solides raisons. Saint Jérôme avait jadis exprimé de façon pittoresque la difficulté que présentait la traduction d'un tel livre... et ce n'est pas l'un des moindres mérites de notre traducteur d'avoir su étreindre « l'anguille ou la murène » sans gêner pourtant la souplesse de ses mouvements. Il serait vraiment difficile de mieux concilier la fidélité et les exigences du goût. Nous ne saurions trop recommander cet ouvrage à ceux qui préfèrent l'étude scientifique des textes aux vagues amplifications littéraires.

fr. M.-L. Dumeste.

(1) *Le Livre de Job*. Introduction, traduction et commentaire, par le P. Paul Dhorme, O. P. 1 vol. in-8 raisin de CLXXVIII-614 pages. Paris, Gabalda, 1926. Prix : 120 fr.